تغطية الإسلام

كيف تتحكم أجهزة الإعلام ويتحكم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم

إدوارد سعيد



ترجمة محمد عناني

تغطية الإسلام

كيف تتحكم أجهزة الإعلام ويتحكم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم

تأليف
إدوارد سعيد

ترجمة
محمد عناني



تغطية الإسلام

إدوارد سعيد

Covering Islam

Edward Said

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩ ٢٩١١ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٨١.
صدرت هذه الترجمة عام ٢٠٠٥.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٢.

المحتويات

تقديم

على نحوِ ما أذكر في كتابي «فن الترجمة» — وما فَتِئتُ أُردِّد ذلك في كُتُبي التالية عن الترجمة — يُعد المُترجِم مُؤلِّفًا من الناحية اللغوية، ومن ثَمَّ من الناحية الفكرية. فالترجمة في جوهرها إعادةُ صَوغٍ لفكرِ مُؤلِّفٍ مُعين بألفاظِ لغةٍ أخرى، وهو ما يعني أن المترجم يَستوعب هذا الفكرَ حتى يُصبح جزءًا من جهاز تفكيره، وذلك في صورٍ تتفاوَت من مُترجِمٍ إلى آخر، فإذا أعاد صياغة هذا الفكر بلُغةٍ أخرى، وجدْنا أنه يَتوسَّل بما سمَّيتُه جهازَ تفكيره، فيُصبح مُرتبطًا بهذا الجهاز. وليس الجهاز لغويًّا فقط، بل هو فكريٌّ ولغوي، فما اللغة إلَّا التجسيد للفكر، وهو تجسيدٌ محكوم بمفهوم المُترجِم للنص المَصدَر، ومن الطبيعي أن يتفاوت المفهوم وفقًا لخبرة المُترجِم فكريًّا ولغويًّا. وهكذا فحين يبدأ المُترجِم كتابةَ نصِّه المُترجَم، فإنه يُصبح ثمرةً لما كتبه المؤلِّف الأصلي إلى جانبِ مفهوم المُترجِم الذي يَكتسي لغتَه الخاصة، ومن ثَم يَتلوَّن إلى حدٍّ ما بفكره الخاص، بحيث يُصبح النص الجديد مزيجًا من النصِّ المَصدَر والكساءِ الفكري واللغوي للمُترجِم، بمعنى أن النص المُترجَم يُفصِح عن عملِ كاتبَين؛ الكاتب الأول (أي صاحب النص المَصدَر)، والكاتب الثاني (أي المُترجِم).

وإذا كان المُترجِم يكتسِب أبعادَ المُؤلِّف بوضوحٍ في ترجمة النصوص الأدبية، فهو يكتسب بعضَ تلك الأبعاد حين يُترجِم النصوصَ العلمية، مهما اجتهد في ابتعاده عن فكره الخاص ولُغته الخاصة. وتتفاوت تلك الأبعاد بتفاوُت حظِّ المُترجِم من لغة العصر وفكره، فلكل عصرٍ لغتُه الشائعة، ولكل مجالٍ علمي لُغتُه الخاصة؛ ولذلك تتفاوت أيضًا أساليبُ المُترجِم ما بين عصرٍ وعصر، مِثلما تتفاوَت بين ترجمة النصوص الأدبية والعلمية.

وليس أدل على ذلك من مقارنةِ أسلوب الكاتب حين يُؤلِّف نصًّا أصليًّا، بأسلوبه حين يُترجِم نصًّا لمُؤلِّفٍ أجنبي، فالأسلوبان يتلاقَيان على الورق مِثلما يتلاقيان في الفكر.

فلكُلِّ مُؤلِّف، سواءٌ كان مُترجِمًا أو أديبًا، طرائقُ أسلوبيةٌ يعرفها القارئ حَدْسًا، ويعرفها الدارس بالفحص والتمحيص؛ ولذلك تَقترن بعض النصوص الأدبية بأسماء مُترجِميها مِثلما تقترن بأسماء الأدباء الذين كتبوها، ولقد تَوسَّعتُ في عرْض هذا القول في كُتبي عن الترجمة والمُقدِّمات التي كتبتُها لترجماتي الأدبية. وهكذا فقد يجِد الكاتب أنه يقول قولًا مُستمَدًّا من ترجمةٍ مُعيَّنة، وهو يَتصوَّر أنه قولٌ أصيل ابتدعَه كاتبُ النص المَصدَر. فإذا شاع هذا القول في النصوص المكتوبة أصبح ينتمي إلى اللغة الهدف (أيْ لغة الترجمة) مِثلما ينتمي إلى لغة الكاتب التي يُبدِعها ويراها قائمةً في جهاز تفكيره. وكثيرًا ما تَتسرَّب بعض هذه الأقوال إلى اللغة الدارجة فتحلُّ محلَّ تعابيرَ فُصحى قديمة، مثل تعبير «على جثتي over my dead body» الذي دخل إلى العامية المصرية، بحيث حلَّ حلولًا كاملًا محلَّ التعبير الكلاسيكي «الموت دونه» (الوارد في شِعر أبي فراس الحمداني)؛ وذلك لأن السامع يجد فيه معنًى مختلفًا لا ينقله التعبير الكلاسيكي الأصلي، وقد يُعدِّل هذا التعبير بقوله «ولو متُّ دونه»، لكنه يجد أن العبارة الأجنبية أفصح وأصلح! وقد ينقل المُترجِم تعبيرًا أجنبيًّا ويُشِيعه، وبعد زمنٍ يتغير معناه، مثل «لِمَن تُدَقُّ الأجراس» for whom the bell tolls ؛ فالأصل معناه أن الهلاك قريبٌ من سامعه (It tolls for thee)، حسبما ورد في شِعر الشاعر «جون دَنْ»، ولكننا نجد التعبيرَ الآن في الصحف بمعنى «آنَ أوانُ الجد» (المستعار من خُطبة الحجَّاج حين وَلِي العراق):

آنَ أوانُ الجدِّ فَاشْتَدِّي زِيَمْ	قد لَفَّها الليلُ بسوَّاق حُطَمْ
ليسَ براعي إبلٍ ولا غَنَمْ	ولا بجزَّارٍ على ظهر وَضَمْ

فانظر كيف أدَّت ترجمةُ الصورة الشعرية إلى تعبيرٍ عربي يختلف معناه، ويَحلُّ محلَّ التعبير القديم (زِيَمْ اسم الفرس، وحُطَمْ أي شديد البأس، ووَضَمْ هي «القُرْمة» الخشبية التي يَقطع الجزَّار عليها اللَّحم)، وأعتقد أن من يُقارِن ترجماتي بما كتبتُه من شِعر أو مسرح أو رواية سوف يكتشف أن العلاقة بين الترجمة والتأليف أوضح من أن تحتاج إلى الإسهاب.

محمد عناني
القاهرة، ٢٠٢١م

تصدير

هذه هي الترجمة العربية الكاملة لكتاب **تغطية الإسلام: كيف تتحكَّم أجهزة الإعلام ويتحكَّم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم** الذي أبدعه قلمُ الناقد الفذِّ إدوارد سعيد، وقد ظهرَت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٨١م عن دار نشر Routledge & Kegan Paul في سلسلةِ كتب Pantheon، ثم ظهرَت الطبعة الثانية من الكتاب نفسِه عام ١٩٩٧م عن دار نشر Random House في سلسلة كتب Vintage، وأضاف المؤلف إليها مقدمةً ثانية مُسْهبة يَعرض فيها لبعض الأحداث والكتابات التي تؤكِّد ما انتهى إليه في الطبعة الأولى، وتقتصر على هذا التأكيد، وقد استندتُ في الترجمة على الطبعة الأولى، ثم راجعتُها على الطبعة الثانية المنقَّحة، فرأيتُ الاكتفاء بالصورة الأخيرة دون إضافة المقدمة الجديدة، وفي ظني أن إدوارد سعيد لو امتدَّ به العمر ليُصدِر طبعةً ثالثة بعد غزو العراق (بعد غزو أفغانستان وأحداث ١١سبتمبر ٢٠٠١م)، لأضاف مقدمةً ثالثة تَزيد من تأكيد صحة النتائج التي توصَّل إليها البحث في الكتاب. وأما أهم ما جاء في المقدمة الثانية فسوف أعرضُ له بإيجازٍ في هذا التصدير.

يعرض إدوارد سعيد في مقدمته الجديدة للتحوُّلات التي طرأتْ على العالم بعد تفكُّك الاتحاد السوفيتي وانهياره، قائلًا إن التقسيم المبسَّط (الساذج) القديم للعالم في عيون الولايات المتحدة إلى معسكرَين: معسكر يُناصر الشيوعية ومعسكر يُناهضها، قد تحوَّل إلى تقسيم لا يقلُّ تبسيطًا وسذاجة؛ أي تقسيم العالم كله إلى معسكرين من نوع آخر: معسكر يناصر الإرهاب ومعسكر يُناهضه، ويُدلِّل على صدقِ ذلك القول بأحداثٍ وكتاباتٍ شتى، ثم يعرض بعضَ الأفكار الرئيسية التي سبق له عرضُها في متن الكتاب، وبعض الكتب التي صدرَت منذ مطلع الثمانينيَّات في هذا الصدد، ومعظمها يُردد الأغلوطةَ

نفسَها عن «الصدام» المحتوم بين الحضارات، مع استثناء كتابٍ واحد كتبه أستاذٌ في جامعة جورجتاون اسمه جون اسبوزيتو، وعنوان الكتاب «**التهديد الإسلامي: خرافة أم حقيقة واقعة؟**» في عام ١٩٩٢م، وبعد ذلك يَعرض لمشاركة إسرائيل في الحملة على الإسلام، بمساعدة المجلات والصحف والكتب الموالية لها في أمريكا، «على أمل زيادةِ عدد الأمريكيِّين والأوروبيين الذين يرَون أن إسرائيل من ضحايا العنف الإسلامي» (ص٢١). ويأتي بنماذجَ من الكتابات الصحفية الأمريكية التي تُفصح عن التعصب العِرقي والتحيُّز البغيض واللاعقلاني، ثم يُخصص الصفحاتِ الباقيةَ من المقدمة للهجوم على الكِتاب الذي أصدرَته صحفيةٌ تُدعى جوديث ميلر بعنوان **رحلة صحفية في الشرق الأوسط المقاتل** الصادر عام ١٩٩٦م، وتزعم فيه المعرفةَ الفيَّاضة بالمنطقة وشعوبها وهي لا تعرف أيًّا من لُغاتها، بل وتُخطئ حتى في كتابة الأسماء العربية أخطاءً فاحشة! ولا بد لي الآن من أن أشير بإيجاز إلى موقع المفكِّر إدوارد سعيد، وأهميَّته في ميدان الأدب والنقد أولًا؛ فهذا هو تخصصه الأول، ثم إلى ما ساهم به في الفكر العالمي المعاصر:

وُلد إدوارد سعيد في القدس؛ في فلسطين، عام ١٩٣٥م، وتُوفي عام ٢٠٠٣م، وقد التحق بالمدارس الابتدائية والثانوية في القدس وفي القاهرة، ثم تخرَّج متخصصًا في الأدب الإنجليزي في جامعة برنستون عام ١٩٥٧م، وحصل على الماجستير عام ١٩٦٠م من جامعة هارفارد، والدكتوراه من الجامعة نفسِها عام ١٩٦٤م، حيث فاز بجائزة أفضل ناقد، فبدأ نَجمُه يسطع. وبدأ حياته العمَلية أستاذًا يتنقَّل بين الجامعات الأمريكية الكبرى، حتى استقرَّ به المقام في جامعة كولمبيا أستاذًا للُّغة الإنجليزية وآدابِها والأدب المقارن. ومنذ نشر كتابه الأول عام ١٩٦٦م عن الروائي جوزيف كونراد وكُتبُه تحوز الإعجابَ وتفوز بالجوائز، الأمر الذي أكسبَ آراءه مصداقيةً وحقَّق لها الانتشارَ واتساعَ التأثير، وخصوصًا بعد ذُيوع المذهب النقدي الذي ارتبط باسمه، والذي يُشار إليه عادةً باسم نظريةِ ما بعد الاستعمار، وهو المذهب الذي ساهم مع غيره من المذاهب النقدية الحديثة (مثل التاريخية الجديدة — في أمريكا — والمادية الثقافية، في بريطانيا) في تأكيد «العودة» إلى النظرة التكاملية أو الكلية للأدب باعتباره نشاطًا إنسانيًّا «ثقافيًّا» بمعنى أنه ينبع من الثقافة الخاصة لكلِّ مجتمع ويَصُبُّ فيها؛ ولذلك فقد اقترن اسمُه كذلك بالنظرة الجديدة إلى الاستشراق وما فعله المستشرقون من رسم الصورة التي يُريدها الغربُ للشرق حتى بدا أنها صورةٌ حقيقية، على زَيْفها، وهو الذي دعا سعيد إلى إعادة النظر في كتاباتهم، على نحوِ ما يُعيد النظر في هذا الكتاب في كتابات الغربيين عن الإسلام، والتنبيه إلى

أوجُه الانحراف عن الصواب، وإلى التعصُّب المقيت الذي تُمْليه المصالحُ المادية المحضة للرأسمالية المُتضافرة مع نُظم الحكم في الغرب عمومًا، وفي الولايات المتحدة بوجه خاص.

وإذا كان صحيحًا أن أهمَّ تأثير لإدوارد سعيد في الحياة الأكاديمية الأمريكية، في رأي تيري جولدي، هو أنه كان من أبرز الذين قدَّموا نظرية النقد الأوروبية المعاصرة إلى الدارسين، باعتباره مِن مؤيدي فوكوه ومن مُعارضي دريدا، فإن إسهامَه الأصيل في النقد الأدبي الإنجليزي لا يقلُّ أهميةً عن آرائه النقدية في أصحاب هذه النظرية، ولا تزال نظريةُ ما بعد الاستعمار، بمعنى تحليل العَلاقات القائمة بين الدول الكبرى التي كانت لها مستعمَرات، والدول الصغرى التي تحرَّرَت من الاستعمار، نظريةً متماسكة يهتدي بها دارسو آدابِ هذه الدول التي تحرَّرت، وينظرون من خلالها إلى تَرِكة الأفكار الخاصة التي خلَّفها الاستعمارُ ولا تزال تتحكَّم في مسيرة هذه العلاقات على المسرح الدولي. وسوف أُلخص معنى هذه النظرية (أو النظريات) فيما يلي:

أهم أعمدة هذه النظرية هو التشكيك في عددٍ من الأفكار الأساسية التي خلَّفتْها التَّرِكة الاستعمارية، ومن بينها الإيحاء بأن الاستعمار أفاد البلدان التي تعرَّضَت له، من حيث «النهوضُ» بها صناعيًّا، و«تحديثُها» بمعنى مساعدتها على الأخذِ بأساليب الحياة «الحديثة» سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، حتى تَلحق برَكْب «الحضارة»، والمقصود هو الحضارة الغربية الحديثة، كأنما تقتصرُ الحضارة البشرية على نسَق الحياة في مجتمعات الغرب الرأسمالية وحده، ومن حيث الإيحاءُ ب «تفوق» التراث الأدبي الأوروبي وما بُني على افتراض هذا التفوق من مناهجَ لدراسة الأدب المقارن تقول بالتأثير المحتوم لما هو «متفوق» على ما هو «متخلِّف»، وعمومًا من حيث الإيحاءُ بتفوق ثقافة القوة المستعمِرة (بكسر الميم) على نحوِ ما يُصِرُّ عليه البعضُ مثل برنارد لويس وأضرابِه، كما أن مِن عُمد هذه الأفكار إثارةَ قضايا مهمة تتعلق بالانتماء العِرقي والتعصب العنصري، والاستغلال بشتى صوره، حتى بعد زوال الاستعمار. ويقول جوناثان هارت إن من أهمِّ عناصر هذه النظرة موقعَ «أفراد الرعية» في البلدان التي تحرَّرَت من الاستعمار، ويقصد بذلك ما أورثه الاستعمارُ للفرد في هذه البلدان من نظرة دُونيَّة إلى ذاته، وهي نظرةٌ تتصل بالتصوير المتَّسق له ولأمته في كتابات المستشرقين وأدبِ الأدباء، وهو ما يركز عليه إدوارد سعيد تركيزًا خاصًّا في كتابه **الاستشراق** (Orientalism). ويقول سعيد في هذا الكتاب الذي ساهم به في إرساء أسسِ نظريةِ ما بعد الاستعمار: إن الصور التي تُمثل الشرقَ في الكتابات المذكورة تؤثِّر لا في الدراسات الأكاديمية فحسب، بل في رؤية أبناء البُلدان التي

تحرَّرت من الاستعمار لِذَواتهم، ويؤكد أن هذه الصورَ لا تُمثل الحقيقة الباطنة للثقافة وإن كانت ترسم الهيكلَ القائم الذي ساعدَت على إقامته ظروفُ الإمبريالية والعنصرية. وهكذا فإن نظرية إدوارد سعيد قد ساهمَت بصورةٍ مباشرة في تدعيم أسسِ النقد الثقافي الذي أتى بالدراسات الثقافية الخالصة إلى ميدان النقد الأدبي، وأتى إليه كذلك بنظريات النقد النسوي، وخصوصًا «النظرة» التي تقول بضرورة تحرير المرأة في البلدان التي تحرَّرَت من الاستعمار من الصورة النمطية التي رسَّخها الغرب لها، أو دأبَ على محاولة ترسيخها، وهي صورة الأَمَة التي لا حول لها ولا طَول، في بلدان الشرق عمومًا، وفي بلدان أفريقيا وآسيا بصفةٍ خاصة، فهي صورةٌ قد تُمثل بعضَ حقائق الواقع «القديم» ولكنها لا تُمثل الحقيقة كلَّها، وما فيها من جوانب الصدق لا يرجع برُمَّته إلى الثقافة الشرقية الأصيلة، بل هو في بعض جوانبه من ثِمار عواملَ تاريخية معيَّنة، فُرِضَت فرضًا على تلك المجتمعات، وعانى منها الرجال مثلما عانَت النساء. وهذا الفرع من النقد الثقافي مهمٌّ في نظر إدوارد سعيد؛ لأنه يتصل بالإطار العامِّ للاستعمار وما خلَّفه وما ترتَّبَ عليه من آثارٍ تهمُّ الناقدَ الأدبي والدارس الأكاديمي جميعًا.

وقد بدأ ذيوع صيت إدوارد سعيد على المستوى الدولي، كما نعرف، عندما نشر كتاب **الاستشراق** عام ١٩٧٨م، ولكنه كان قد أثبت امتيازه ورسوخَ قدمه في ميدان النقد الأدبي بصفةٍ عامة عندما نشر كتابه الأول (الذي كان أصلًا رسالةَ الدكتوراه التي أنجزها في هارفارد)، وعنوانه **جوزيف كونراد وخرافة السيرة الذاتية** Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography (١٩٦٦م)، وأذكر أنه أحدثَ دويًّا هائلًا في أوساط دارسي الرواية؛ فالكلمة التي ترجمتُها بـ «الخرافة» تتضمَّن توريةً من المحال إخراجُها في الترجمة، فقد تَعني التخيُّل أو الوهم (بالمعنى العام) وقد تَعني فنَّ الرواية الخيالية أو القصة الخيالية، طالت أم قَصُرَت، وهو يُقارن فيه بين الصورة التي يرسمها كونراد لنفسه في خطاباته، معتبرًا إيَّاها ضربًا من ضُروب السيرة الذاتية، وبين الروايات والقصص التي كتبَها، قائلًا: إن الكاتب كان يحاول فيها تحقيقَ ما عجز عن تحقيقه في سيرته الذاتية غير المباشرة، فكان بذلك يُطبِّق «التعارض الثنائي» أو «الثُّنائية المتعارضة» التي أتَت بها سيمون دي بوفوار بين الذات والآخَر (بل وحتى بين الذات والموضوع)؛ بمعنى أنه يُفسر سيرة الحياة الحقيقية للكاتب كونراد باعتبارها **الذات**، ويفسر أدبَه وما يتجلَّى فيه من صورةٍ غير مباشرة لما كان «يعتزمه» وعجز عن تحقيقه باعتباره **الآخَر**، وهكذا فهو يُخرج لنا نظرةً تقوم على التعارض ما بين الذات والآخَر في حدود التعارض بين

القصد (أو العمد) وبين التحقيق أو العجز عن التحقيق، الأمر الذي يُقيم وشائجَ مهمةً بين منهجه ومنهج «الظاهراتية» أو الفينومينولوجيا الذي أرسى أسُسَه الفيلسوف إدموند هوسيرل وطوَّره الفيلسوف مارتن هايديجر فيما بعدُ (وأيضًا موريس ميرلو-بونتي). فمذهب الظاهراتية يُصِرُّ على أن القصد أو العمد هو أساسُ كل وعي إنساني، وأن «الوعي» لا يتحقَّق إلا بوجود هذا القصد أو العمد، وأنا أذكر ذلك لتبيانِ التوجُّه الفلسفي المبكِّر في كتابات إدوارد سعيد، وما استتبعه من «التجريد» الذي يُضفي على أسلوبه عمقًا خاصًّا ويجعل ترجمتَه إلى العربية شاقةً عسيرة. وربما كنتُ أذكره أيضًا لإيضاح ما يعتبره مؤرِّخو النقد الأدبي المعاصر أكبرَ مساهمة لإدوارد سعيد في النقد الأدبي بصفةٍ عامة وهو كتابه المهم **البدايات: المقصد والمنهج** Beginnings: Intention and Method الذي أصدره عام ١٩٧٥م؛ فإن اهتمام سعيد بالمقصد لا يتوقَّف عند التطبيق (في حالة كونراد) بل يتطورُ إلى نظرية كاملة نرى فيها الاهتمام الموازيَ بـ «التعارض الثنائي» الذي قد تكون له جذورُه في «الفكر البِنْيوي»، ولكنه يتطوَّر عند سعيد ليُصبح نظرةً عامة إلى موقف الأديب، تُذكِّرنا بموقف هارولد بلوم (الذي أتى فيما بعد) عن «قلق التأثير». وهذه المجرَّدات في حاجةٍ إلى إيضاح؛ يقول سعيد في مقدمته لطبعة عام ١٩٨٥م من ذلك الكتاب: إنه يُفرق بين مفهوم **البُنُوَّة** (filiation) و**الاتِّباع** (affiliation) أما البُنُوة فتتضمَّن **حتميةً** «بيولوجية» فالابن لا يملك إلا أن ينحدر من نسل أبوَين، يرث منهما صفاتٍ معينة، شاء ذلك أم أبَى، وأما الاتباع فيقوم على **الاختيار** أي على القصد. والتعارض بين هذين القُطبَين (أي هذا التعارض الثنائي) يُفسر في نظر سعيد الخطأَ الذي وقعَت فيه بعضُ المذاهب التي أتت بها النظريةُ الحديثة حين زعمَت أن كل نتاجٍ أدبيٍّ ينتمي وفقًا لقانون الحتمية، أي حتمية البُنُوة، إلى ما سبق إنتاجه من أدب، فكأنما ينتمي وَفقًا لقانون البُنُوة للأسلاف، الأمر الذي ينفي إمكانَ وجود بداية جديدة لأي شيء؛ أي وجود ما يُسمِّيه سعيد «البدايات»، ولكن إدوارد سعيد يرفض هذا التعميم، ويقول: إننا حتى لو استطعنا أن نجد ظلالًا «لأصول» أيِّ «فكرة» فيما سبق من كتاباتٍ أو أقوال، فلا بد أن الكاتب أو الشاعر الأصيل يستطيع أن يأتيَ بالجديد، وأن يضع في أدبه جذورًا جديدة قد تُشبه بعضَ ما سلف في بعض المظاهر، ولكنها — حتى ولو كانت تقوم على «الاتباع» — تأتي قَطعًا بالجديد، ولا بد من اعتبارها **بدايةً** من لونٍ ما.

وليس الغرض من هذا كله أن أُقدِّم عرضًا مبسَّطًا أو موجزًا لموقف إدوارد سعيد «النقدي»، أو مكانته بين نُقاد العالم اليوم؛ فهي مهمةٌ تتطلب مجلَّدًا أو أكثر، ولكنِّي

أُقدم وحسبُ ما أرى أنه يوضح مذهبَه الفكري في الكتاب الذي بين أيدينا، فهو مذهبٌ تكامل دينامي؛ بمعنى أنه يربط بين الظواهر المختلفة في المجتمع (التي يُكمل بعضُها بعضًا)، ويَقبل مبدأ الحركة والتغير (أي الدينامية) باعتباره المبدأَ الذي لا بد من وضعه أساسًا لتحليل أيِّ ظاهرة إنسانية، ومن بينها الفكرُ والأدب. فإعجابه بفكرة الذات والآخَر عند بوفوار جعله يُطورها ويوسع من نطاقها بحيث تتجاوز العلاقة بين الرجل والمرأة، وتضمُّ في إطارها الواسعِ العلاقةَ بين «الشرق والغرب»، وإعجابُه بفكرة القصد أو العمد في الظاهراتية يجعله يُطوِّرها ويوسع من نطاقها في تحليله لكتابات الغرب عن الشرق، ونظرة المستشرقين إلى الشرق، وما يَنسُبونه عمدًا (نتيجة الوعي الذي لا بد له من القصد أو العمد عند هوسيرل) إلى الإسلام؛ ولذلك فلن أضرب أمثلةً لمنهج إدوارد سعيد النقديِّ والفكري من كتابه **البدايات**، وكنت أحبُّ أن أستطرد لعرض حديثه الممتع عن «مقصد الكاتب»، والتعارض بينه وبين «تحقيق غايته» في كتاباته، وخصوصًا ما يُسميه سعيد الصورَ التي تُمثل هذا القصد أو هذه الغاية؛ فهذه الصور التمثيلية (representations) يَكثر الحديث عنها في ثنايا كتاب **تغطية الإسلام**، مثلما يضرب سعيد أمثلةً لها ويقدم نماذجَ مقنعةً في كتاب **البدايات** من كتاب فرويد **تفسير الأحلام**، ومثلما يعود إليها في كتابه العمدة **الاستشراق**. ويكفي أن نقول في هذه العُجالة إن سعيد قد أعاد «اكتشاف» الفيلسوف فيكو الذي يشير إليه في هذا الكتاب في مطلع الفصل الأخير عن **المعرفة والسلطة** باعتباره تلميذ فرانسيس بيكون، وهو يُعيد اكتشافه بعد أن ظل كتابه «**العلم الجديد**» مُهملًا ولا يحظى بالاهتمام اللائق به على امتداد القرن الثامن عشر، حتى اشتدَّ ساعدُ العلم الطبيعي في القرن التاسعَ عشر فأبدى الكُتَّاب الأوروبيُّون اهتمامًا (ولو محدودًا) به.

وأمَّا جامباتستا فيكو (١٦٦٨–١٧٤٤م) فقد ارتبط اسمُه في أذهان دارسي المذاهب النقدية بالمذهب التاريخي (القديم) الذي يُعتبر أقربَ المذاهب إلى المنهج «السياقي» التكاملي قبل ظهور التاريخية الجديدة التي أضافت إليه بعضَ العناصر، من بينها معارضة الفصل بين المباحث العِلمية، وضرورة الاهتمام بالعوامل الاقتصادية التي تتحكَّم في الثقافة، وتحليل كتابات الكُتَّاب باعتبارها دلائلَ غير مباشرة على تفاعلهم مع ثقافةِ عصرهم، ومن ثَم على التناصِّ المحتوم في كتابات العصور المتوالية. وغيرُ دارسي النقد يرَون في فيكو مبدعًا فكريًّا في مجال الدراسات التي أتت فيما بعدُ بعلوم السلالات البشرية (الأنثروبولوجيا) وعلم الأعراق (إثنولوجيا)، ولكن إدوارد سعيد يُركز على منهجه العِلمي

الذي سبَق به عصره، بل أغضبَ رُعاته الكنَسيِّين حين أصدر كتابه الذائع عام ١٧٠٩م الذي يدعو فيه إلى الدراسة العقلانية (بالمعنى الحديث) للعصر، فتخلَّوا عنه فأصدر على حسابه الخاصِّ كتابَه الأهم وهو **العلم الجديد** (١٧٢٥م). فالمنهج العِلمي عند إدوارد سعيد هو الذي يجعل من فيكو خيرَ شارح لما يدور في أواخر القرن العشرين لا في أوائل القرن الثامنَ عشر فحسب، وهو مِن ثم ينتفعُ بالنتائج التي توصَّل إليها فيكو عن العلاقة التكاملية الدينامية بين السياق التاريخي والنص المكتوب، لا في كتب سعيد الأولى فقط، بل في كتابه **الاستشراق** الذي وصفتُه بالعمدة.

أصدر سعيد كتابه **الاستشراق** عام ١٩٧٨م، فكان نقطةَ تحوُّل بالغةَ الأهمية في مسار نظرية النقد الأدبي الحديثة، لا كما يقول أحدُ النقاد في فكر سعيد أو عمله فحسب، إذ فتَح هذا الكتابُ البابَ أمام دُروبٍ جديدة في الدراسات النقدية لا لكتابات الغربيِّين عن الشرق فقط، بل أيضًا لكتابات الدول التي تحرَّرَت من الاستعمار عن ذواتها، خصوصًا في إطار وعيها المحتوم بما خلَّفه الاستعمارُ من آثارٍ «ثقافية»، فإذا كان رأي تيري جولدي يقول: إن كتاب **الاستشراق** نموذجٌ لما أصبح يُسمى نقد الاستعمار (colonial critiquae) فإن سعيد نفسَه يُطلق عليه اسم «نقد ما بعد الاستعمار» (Postcolonial criticism) وتَبرزُ معالمه في هذا الكتاب الذي يقتصر في ظاهره على تقديم الكُتَّاب الأوروبيِّين للصور التي تُمثل الشرق (بحيث أدَّت إلى تكوين الصورة التي يريدونها للشرق والإصرار على صدقها بزعم أنها تُمثل الحقيقة)، ولكن الكتاب يُقدم في ثنايا عرضه وتعليقاته ما سبَق لي أن أشرتُ إليه من نظراتٍ نقدية جديدة، ولْنكتفِ بمثالٍ واحد من ذلك الكتاب على منهجه؛ فهو يدلِّل بنماذجَ مفحِمة على أن صور الشرق كانت «تُباع» للغرب في ظلِّ نظامٍ «اقتصادي» يحكمُه الربح المادي والفائدة المعنوية، فما يريده السوق يُقدمه الكُتَّاب، سواءٌ كانوا يكتبون كتاباتٍ عامةً أو إبداعيةً أو «عِلمية» (مزعومة)، فالسوق يريد صورَ مكانٍ غريب متخلف عن رَكْب الحضارة، يسوده التفكير اللاعقلاني، وتسود فيه المُتع الحسِّية، وخصوصًا الاستغراق في الملاذِّ الجنسية، سواءٌ كان ذلك مما يتفق مع الواقع كلِّه أو يختلف عنه في بعض التفاصيل المهمة التي قد تُغيِّر من «حقيقة» الصورة. وإدوارد سعيد يواصل هذا المنهجَ في هذا الكتاب، فيُبين أن الصور التي تُمثل «الإسلام»؛ أي عالم المسلمين مُنتقاةٌ بعناية لتلبية احتياجات سوقٍ من نوع آخر، سواءٌ كانت السياسات الحكومية، أو ما يُسمَّى بـ «المصلحة القومية»، وسعيد يُثبت أنه ليس في «صالح» الغرب بصفة عامة والولايات المتحدة بصفة خاصة تكريسُ هذا الاستقطاب أو العداء أو الصدام المزعوم بين

الثقافات أو الحضارات، بل يقول إن هذا يُنشئه إنشاءً ويعمل على تنميته بما يَغْذوه من تشويهٍ له، بحيث لن يؤديَ استمرارُ ذلك النهج إلا إلى يأس الشرقيين من تفهُّم الغربيين لهم، وقد يدفع اليأسُ إلى الإرهاب، أو إلى الهجمات الانتحارية، أو إلى الحروب، وهو ما أثبتَت الأيام صحتَه، فتحقَّق في ١١ سبتمبر ٢٠٠١م وما تلا ذلك من غزو أفغانستان والعراق.

والمنهج الذي يتبعه إدوارد سعيد على دَرْب «النقد الثقافي» يتميز إذن بالاتساق؛ فهو يتجلَّى في أكثرَ من نسق من الأنساق التي يتَّسم بها ما يكتبه في شتى المجالات، حتى حين يتكلم عن الموسيقى في أحد كتبه وهو «**تنويعات موسيقية**» (Musical Elaborations) الصادرُ عام ١٩٩١م، وهو يعتمد على خبرته الخاصة في العزف على البيانو (وهو من المشهودِ لهم بالبراعة في هذا المجال) في تأكيد مذهبه الذي يقول بوجود الإطار الاجتماعيِّ المحتوم، حتى لعازف البيانو، وهو الذي يبدو أنه يتجاوز المجتمعَ في عزفه وإن كان محكومًا في الواقع بهذا المجتمع! وهو يُدلل على ما يذهب إليه بأمثلةٍ من حياة عازف البيانو الشهير، والمفكر اللامع جيرالد جولد (الذي قيل إنه يكره الجنس البشري) وغيره، كما يضرب أمثلةً من غيره، وليس في هذا، كما قال البعض، «انحرافٌ» عن منهجه وإن كان يتحدث عن الموسيقى، فأنا أعرف من خبرتي الخاصة بالموسيقى مدى ارتباط ذلك الفن بالمجتمع وبالثقافة بصفة عامة، وإن كنتُ أدهش للتحليلات «التجريدية» المُذهلة التي يأتي بها سعيد (ذلك الذهن العبقري) للحدود التي يتقيَّد بها «فنُّ الصنعة» الصِّرف، وهي التي لا يملك أن يتخطَّاها، وما يدفعه المجتمع وتدفعه الثقافة دفعًا إلى تخطيه.

وتعجُّلًا لاختتام هذه المقدمة التي أريد لها أن تقتصرَ على «التعريف» بإدوارد سعيد، الذي أرجو أن يستمتع القارئُ بأفكاره التي كسَوتُها ثوبًا عربيًّا مثلما استمتعتُ بقراءة النص بإنجليزيته العميقة؛ سوف أوجز عرضَ الجانب الآخر لهذا المفكر، وهو دفاعه العقلاني المتمهِّل عن القضية الفلسطينية. وسأبدأ بالإشارة إلى ما بين يديَّ من كتبه (وما ليس عندي كثير) فأقول إن منهجه في النقد الثقافي الاجتماعي يستمرُّ في بعض كتبه الأخرى، مثل كتاب **العالَم والنَّص والناقد** (The World, the Text and the Critic) (١٩٨٣م)، وهو مجموعةُ مقالاتٍ بالغةُ الأهمية، وفي **العلم والسيف** (The Pen and the Sword) (١٩٩٤م) وهو حوارٌ مع دافيد بارساميان، مع مقدمة بقلم إقبال أحمد، وسوف أقتطف من هذهِ المقدمة عبارات محدودة، وهي التي تُمهد لمن يريد قراءة كتبه المهمة الأخرى، وعلى رأسها **المسألة الفلسطينية** (The Question of Palestine) (١٩٨٠م)،

وكذلك **سياسات السلب والتجريد: كفاح الفلسطينيِّين في سبيل تقرير المصير** (The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969–1994) (١٩٩٤م) وهو من أهمِّ كُتبه العامة على الإطلاق. يقول إقبال أحمد:

> كان سعيد من أوائل دُعاة السلام مع إسرائيل. ولو كان عرفات قد استجاب للاقتراح الذي عَرَضه [سعيد] عليه في بيروت في خريف ١٩٧٨م ثم في مارس ١٩٧٩م — وهو يكشف هنا عن تفاصيلِ هذا الاقتراح لأول مرة — فربما كان من الممكن التوصلُ إلى تسويةٍ معقولة بين الفلسطينيين والإسرائيليين. وسعيد يعتبر أن الاتفاق الحاليَّ بين الجانبين يُمثل «استسلامًا» من جانب عرفات، ويُقدم الأسبابَ التي تُبرر هذا الرأي. وينبغي إلى أن أدعَ الفصل في هذه القضية للآخرين وللتاريخ، لكنني أشير هنا وحسبُ إلى جوانبِ اعتراضه التي تتعلق بتكوينه الذهني. وتتضمَّن انشغاله بما يسمى الذاكرة، وبوجهة نظر المقهورين، وبالتزامه بعدم السماح مطلقًا لأسطورة أو وجهةِ نظر فاسدة سائدة أن تُصبح جزءًا من التاريخ دون ما يُقابلها من أضداد. ومما لا يقلُّ أهميةً في عمله إحساسُه العميق بالخَسارة الشخصية والجماعية، ونِشْدانه للبدائل الإيجابية والعالمية لما يتسم بالطائفية من أيديولوجيات وأبنية ومزاعم. وفي ثنايا عمله كلِّه نرى هذه الموضوعات وقد التحمَت معًا بخيوطٍ تربط ما بين المعرفة وبين السلطة وتُقِيم الوشائجَ ما بين الثقافة وبين الإمبريالية. وهو يُقِيمُ هذه الوشائجَ بأساليبَ تفتح الدروب إلى البديل الأقوى والإنساني — فلْنُسمِّه فلسفةً مضادة، أو ثقافة مقاومة، أو الوعد بتحرير غير طائفي، وعلماني. (ص١١–١٢).

وسوف أُلمح إلى أهمِّ كتبه في هذا المجال، وهي دون ترتيب **الثقافة والإمبريالية** Culture and Imperialism (١٩٩٣م) الذي يضمُّ دراساتٍ متنوعةً تدور في الفلَك نفسِه، وكتابه الأخير، وأطولُ كتبه وهو **تأمُّلات في المنفى ومقالات أخرى** (Reflections on Exile and Other Essays) (٢٠٠٠م) والطبعة التي لديَّ صادرةٌ عام ٢٠٠٢م، ويضم دراسات عميقة ممتعة، بعضُها عن الأدب الأمريكي، وبعضها عن موضوعاتٍ عربية مثل دراسته عن تحية كاريوكا، وعن المشهد الأدبي في مصر، وعن نشأته الخاصة في القاهرة، وعن فنِّ الرواية عند أهداف سويف، وغير ذلك.

وليأذن لي القارئُ أن أذكر شيئًا عن هذه الترجمة؛ فلقد كنتُ اعتدت قراءةَ ما يكتب إدوارد سعيد بالإنجليزية دون أن أتصور أنني سوف أترجم منه أيَّ شيء، وكان ينتابني مزيجٌ من الإشفاق والإعجاب بمن يتصدَّى لترجمته بسبب إغراق سعيد في «التجريد»، وهو من «ضرورات» التفكير الفلسفي، وبسبب تعقيد أبْنيته واتِّكائه على المصطلح الإنجليزي القُح، ومَزْجه النبرةَ العامية أحيانًا بالنبرات «المتقعرة» لكبار النقاد الذين اعتدناهم في دراستنا للأدب الإنجليزي، وعندما اقترح عليٌّ الناشر، الأستاذ رضا عوض، ترجمةَ هذا الكتاب امتزج الشعورُ بالإشفاق والوجل بإحساسي الدفين بالتحدي، وكان لا بد أن أقهر الشعورَ الأول وأستجيب للتحدي، وكان معنى ذلك قضاءَ وقتٍ أكثر مما قدَّرتُ في الترجمة والمراجعة، وحاولتُ أن أنقل للقارئ بإخلاص وأمانة صورةً صادقة لفكر إدوارد سعيد، وأسلوب صَوغ هذا الفكر، ولو اقتضى ذلك بعضَ الالتزام الحرفيِّ بما يقول ويصوغ في بعض المواضع، ولكن دون جَوْر على الوضوح الذي أبتغيه في كلِّ ما أكتب وأترجم. وأرجو ألا يجد القارئُ صعوبة في تتبُّع مسار فكر الرجل العظيم بعد أن أنطقتُه بالعربية، وأن تصل رسالةُ الكاتب بوضوحٍ إلى الجميع. فإذا وجد القارئ هَنَات هنا وهناك، وهو أمرٌ محتوم، فأرجو منه الصفح؛ فالإنسان غير معصوم من السهو والخطأ.

محمد عناني
القاهرة، ٢٠٠٥م

المقدمة

هذا هو الكتاب الثالث والأخير من سلسلة الكتب التي حاولتُ فيها تناول العلاقة القائمة في العصر الحديث بين عالم الإسلام والعرَب والشرق من ناحية، وبين الغرب وفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة من ناحيةٍ أخرى. وكتابي الأول **الاستشراق** هو أشدُّ هذه الكتب تعميمًا؛ إذ يرصد شتى مراحل تلك العلاقة منذ غزو نابليون لمصر، ويتناول الفترة الاستعمارية الرئيسية، ونشأة دراسات المستشرقين الحديثة في أوروبا حتى انتهاء الهيمنة الإمبريالية، البريطانية والفَرنسية، على الشرق بعد الحرب العالمية الثانية وظهور السيطرة الأمريكية في الوقت نفسِه. وأما الأساس الفكري الذي يقوم عليه كتاب **الاستشراق** فهو الارتباط الوثيق بين المعرفة[1] وبين السلطة أو القوة.

ويقدم الكتاب الثاني وعنوانه **المسألة الفلسطينية** تاريخ حالة خاصة، إذ يعرِض للصراع ما بين السكان العرب الأصليين لفلسطين، ومعظمُهم من العرب، وبين الحركة الصِّهيونية (إسرائيل فيما بعد) ذات المنشأ الغربي، والتي تنتهج في تعاملها مع حقائق الواقع «الشرقي» نهجًا غربيًّا إلى حدٍّ كبير. وتحاول دراستي عن فلسطين كذلك، وبمنهجٍ أشدَّ صراحةً من منهج **الاستشراق**، وصْفَ ما اختفى ويختفي تحت السطح في الرؤى الغربية للشرق، وهو في هذه الحالة، الكفاح الوطني الفلسطيني في سبيل تقرير المصير.[2]

وأما في **تغطية الإسلام** فإن موضوعي معاصرٌ بصورة مباشرة، وهو المواقف الغربية، والمواقف الأمريكية خصوصًا إزاء العالم الإسلامي الذي بدأ الغربيون يرون، منذ مطلع السبعينيَّات، أن له صلةً وثيقة بهم، ومع ذلك فهو يَمُوج بالقلاقل المعادية لهم، ويُمثل مشكلةً لهم. وكان من بين أسباب هذه الرؤية إحساسُهم الحادُّ بنقص إمدادات الطاقة، وهو الإحساس الذي تركَّز على النفط العربي ونفط الخليج العربي، وعلى منظَّمة البلدان المصدِّرة للبترول (أوبك)، والآثار الضارة الناجمة عن التضخُّم في المجتمعات الغربية،

وارتفاع أسعار الوقود ارتفاعًا بالغًا. أضِف إلى ذلك أن الثورة الإيرانية وأزمة الرهائن قدَّمتا أدلةً جديدة، وتدعو إلى الانزعاج، على صحةِ ما أصبح يُشار إليه باسم «عودة الإسلام». وأخيرًا لمحنا عودةَ ظهور المشاعر الوطنية الراديكالية في العالم الإسلامي، وما تبعها من اشتداد المنافسة بين الدُّول العظمى هناك، وهو ما يؤسَف له بصورة خاصة. فأمَّا المثال على الظاهرة الأولى فهو الحرب بين العراق وإيران، وأما المثال على الظاهرة الثانية فهو التدخل السوفييتي في أفغانستان، والاستعدادات الأمريكية لما يُسمَّى بقوات الانتشار السريع في منطقة الخليج.

ورغم أن التورية في عُنوان هذا الكتاب «تغطية الإسلام» سوف تتَّضح لأي قارئ له، فإنه قد يتطلب تفسيرًا مبسَّطًا في البداية. فمن الأفكار التي أطرحُها في هذا الكتاب وفي كتاب **الاستشراق** أن مصطلح «الإسلام»، في السياقات التي يُستعمل فيها اليوم، يَعني في ظاهره أمرًا واحدًا بسيطًا، وأما في الواقع فالمصطلح من أحد جوانبه ليست له دلالةٌ واقعية، وهو من جانبٍ ثانٍ لا يَزيد عن كونه بطاقةً أيديولوجية، وهو من جانب ثالث اسمٌ لا يتجاوز الحدود الدنيا في الإشارة إلى الدين الإسلامي. فنحن نرى أولًا أن المصطلح بالصورة التي يَشيع فيها لدى الغربيِّين لا ينطبق انطباقًا واقعيًّا على صور الحياة البالغةِ التنوُّع داخل عالم الإسلام، وهو الذي يربو عددُ سكانه على ثمانمائة مليون نسمة، وتصل مساحة أراضيه إلى ملايين الأميال المربعة، معظمها في أفريقيا وآسيا، إلى جانب عشَرات مجتمعاته ودوله، وأشكال تاريخه وجغرافيته وأنماطه الثقافية. وفي مقابل ذلك نرى أن «الإسلام» أصبح يرتبط اليوم في الغرب بالأنباء المثيرة المفجعة بصفةٍ خاصة؛ للأسباب التي أناقشها في غضون هذا الكتاب. فلقد شُغِلَت أجهزة الإعلام الغربية بتغطية الإسلام في الأعوام القليلة الماضية، خصوصًا منذ أن لفَتَت أحداث إيران أنظارَ الناس في أوروبا وأمريكا إليه وشَغلَتهم حقًّا، فإذا بهذه الأجهزة تتصدى لتصوير الإسلام، وتحديد ملامحه، وتحليله، وتُقدم دراسات فورية عنه، ومن ثَم فقد جعلتْه في ظنهم «معلومًا».

ولكن هذه التغطية، كما ألمحتُ إلى ذلك ضمنًا، تغطيةٌ مُضلِّلة حتى ولو بدَت شاملة، ويُضاف إليها عملُ الخبراء الأكاديميين في الإسلام، ورجال الاستراتيجيات الجغرافية السياسية الذين يتحدثون عن «هلال الأزمة» وعمل المفكرين الثقافيِّين الذين يَنْعون «تدهور الغرب». ومصدر التضليل هو أن التغطية توحي لمن يتلقَّون الأنباء بأنهم قد فهموا الإسلام، دون أن تقول لهم إن جانبًا كبيرًا من هذه التغطية النشطة يستند إلى مادةٍ أبعدَ ما تكون عن الموضوعية. فلقد أدَّى استعمال مصطلح «الإسلام» إلى السماح

بقدرٍ واضح من الأخطاء، وبأقوالٍ تَنمُّ عن التعبير عن التحيُّز العِرقي الشديد، والكراهية الثقافية بل والعنصرية، والعداء العميق الذي قد يتذبذب صعودًا وهبوطًا، وهذه من إحدى المفارقات. ويجري ذلك كلُّه في إطار ما يُفترض أنه تغطية مُنصِفة ومتوازنة مسئولة للإسلام. وبغضِّ النظر عن عدم تناول أجهزة الإعلام للمسيحية أو لليهودية بنفس الحماس الانفعاليِّ الذي تتناول به الإسلام، وإن كان كلٌّ منهما يمرُّ بنهضةٍ بارزة (أو ما يُسمَّى «العودة») فالافتراض المسلَّم به هو أنه من الممكن تحديدُ صفات الإسلام دونما حدودٍ باستعمال حَفْنةٍ من القوالب اللفظية (الكليشيهات) التي تتَّسم بالتعميم الذي ينمُّ عن التهور، والتي تُستخدم مِرارًا وتَكرارًا. ودائمًا ما يُفترض أن «الإسلام» الذي يتحدثون عنه شيء حقيقي ثابتٌ له وجود واقعي في المكان الذي تصادفَ أن وُجدت فيه إمداداتُ «بترولهم».

ولقد صاحبَ هذا اللونَ من التغطية قدرٌ كبيرٌ من التستُّر والتكتُّم. فعندما تُحاول صحيفة **نيويورك تايمز** أن تشرح المقاومة الإيرانية المدهشة للغزو العراقي، نجدها قد لجأت إلى المقولة القديمة من أن «للشيعة وَلَعًا بالاستشهاد»، وأمثالُ هذه المقولات لها حظُّها من القَبول من الناحية السطحية، ولكنني أعتقد أنها تُستخدم لتغطية الكثير مما لا يدري الصحفيُّ عنه شيئًا. والجهل باللغة لا يُمثل إلا جانبًا واحدًا أشملَ وأعظم، إذ كثيرًا ما تبعث الصحيفةُ بمراسلها إلى بلدٍ غريب، دون استعدادٍ ودون خبرة، لا لسببٍ إلَّا لذكائه وقدرته على التقاط الأنباء بسرعة؛ أي للماحيَّته، أو لأنه تصادف وجوده في مكان قريب من الجبهة التي تُزوِّد الصحيفةَ بأنباء الصفحة الأولى. وهكذا فبدلًا من محاولة معرفة المزيد عن ذلك البلد، نجد أن الصحفي قد التقط ما هو قريبٌ منه، وعادةً ما يكون كليشيهًا أو فكرةً صحفية جذَّابة ليس من المحتمل أن يشكَّ في صحتها قرَّاءُ صحيفته في بلده. وهكذا وجدنا ما يقرب من ثلاثمائة صحفي في طهران في الأيام الأولى من أزمة الرهائن، دون أن يكون من بينهم مَن يتحدث اللغة الفارسية، ولم يكن من الغريب إذن أن تُكرِّر جميع الأنباء الصحفية الخارجة من إيران، في جوهرها، نفسَ المقولات البالية عن الأحداث الجارية هناك. وبطبيعة الحال لم يلحظ أحدٌ ولم يلتفت الناس إلى غيرها من الأحداث والتحوُّلات السياسية في إيران، وهي التي تعذَّر تصنيفها باعتبارها نماذجَ «للعقلية الإسلامية» أو «لمُعاداة أمريكا».

وقد ساهمَت أنشطة **تغطية** الإسلام و**التستُّر** على الإسلام فيما بينها إلى حدٍّ كبير في صرف النظر عن المرض الذي تُعتبر هذه الأنشطة من أعراضه، ألا وهو المشكلة العامة

المتمثلة في الحياة في عالم أصبح يتَّسم بقدرٍ بالغ من التنوع والتعقيد إلى الحد الذي يستحيل معه إطلاقُ التعميمات الفورية والميسَّرة. ومصطلح الإسلام نموذج ينطبق عليه هذا القول، وهو نموذج ذو خصوصية أيضًا، بسبب تاريخ الإسلام في الغرب؛ فهو تاريخ قديم وذو سِماتٍ محددة بدقة، وأعني بذلك أن الإسلام لا ينتمي إلى أوروبا ولا إلى مجموعة البلدان المتقدِّمة صناعيًّا مثل اليابان، بل يشترك في عدم الانتماء المذكور مع سِمات كثيرة أخرى من سِمات عالَمِ ما بعد الاستعمار؛ إذ يعتبر واقعًا في نِطاق ما يُسمى «المنظورات الإنمائية» وهي التسمية التي تعني بأسلوب آخر أن النظرة السائدة على امتداد ثلاثة عقودٍ على الأقل تقول بأن المجتمعات الإسلامية في حاجةٍ إلى «**تحديث**». ونَجمَت عن أيديولوجية التحديث نظرةٌ خاصة إلى الإسلام بلغَت ذروتها وأوْجَها في شاه إيران، سواءٌ في قمة مجده باعتباره حاكمًا «حديثًا» أو عندما انهار نظامُ حكمه، باعتباره ضحيةً من ضحايا الحركة التي اعتبرها الغربيون نموذجًا لتعصب العصور الوسطى واستمساكها بالدين.

ومن ناحيةٍ أخرى كان الإسلام دائمًا ولا يزال يُمثِّل تهديدًا خاصًّا للغرب؛ للأسباب التي ناقشتُها في كتابي **الاستشراق** وأعيد فحصها في هذا الكتاب. ومن المحال أن يُقال عن أي دينٍ آخر، أو أي تجمع ثقافيٍّ آخر، وبنفس الدرجة من التأكيد، ما يُقال الآن عن الإسلام، أي إنه يُمثل تهديدًا للحضارة الغربية. وليس من قبيل المصادفة أن تؤدِّيَ القلاقلُ والاضطرابات التي نشهدها في عالم المسلمين اليوم (وهي التي ترجع إلى عوامل اجتماعية واقتصادية وتاريخية أكثرَ مما ترجع إلى الإسلام وحده) إلى فضح مناحي قصور القوالب الثابتة (الكليشيهات) التي وضعَها المستشرقون وهي القوالب الساذجة التي تتحدث عن «الإيمان بالقدَر» والتواكل لدى المسلمين، دون أن يأتوا ببدائلَ لها سوى الحنين إلى الأيام الخوالي التي كانت الجيوش الأوروبية فيها تُسيطر على عالم المسلمين كلِّه تقريبًا، من شبه القارة الهندية إلى شماليِّ أفريقيا. وما النجاحُ الذي لاقته الكتبُ والصحف ولاقاه كبار الشخصيات العامة الذين يَدْعون إلى إعادة احتلال منطقة الخليج، مبرِّرين دعوتهم بالحديث عن الهمجية الإسلامية، إلا جانبٌ من جوانب هذه الظاهرة. ولا يقلُّ عن ذلك غرابةً أن نشهد هذه الأيامَ ذيوع صيت بعض «الخبراء» في أمريكا، مثل ج. ب. كيلي، الأستاذ السابق للتاريخ الإمبريالي في جامعة ويسكونسن، والذي كان يومًا ما مستشارًا للشيخ زايد بن سلطان، رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة (رحمه الله)[3] والذي غدا ينتقد المسلمين، ورجال الغرب الضعفاء الذين يختلفون عنه في أنهم أسلَسوا زِمامهم «لعرب النفط»، ولقد عرَضَت بعض المقالات لكتابه وانتقدَته أحيانًا دون أن تقول إحداها

كلمةً واحدة عن محاكاته للأجداد الإمبرياليين محاكاةً صريحة تدعو إلى الدهشة في الفقرة الأخيرة من هذا الكتاب، وهي جديرةٌ بالاقتطاف هنا بسببِ ما تتضمَّنه من اشتهاءٍ خالص للغزو الإمبريالى ومن مواقفَ عنصرية لا ينجح تمامًا في إخفائها:

> من المُحال أن نتنبَّأ بطول المدة الزمنية التي بقيَت لأوروبا الغربية حتى تحتفظَ أو تستعيد ميراثها الاستراتيجي شرقيَّ السويس. ففي الفترة التي ساد فيها ما يُسمى بالسلام البريطاني، أي من العَقد الرابع أو الخامس للقرن التاسع عشر حتى سنوات منتصفِ هذا القرن (العشرين) ساد الهدوءُ البحارَ الشرقية، وحوْل سواحل غربيِّ المحيط الهندي. ولا يزال الهدوء المؤقَّت قائمًا في تلك المناطق، لكنه ظِلٌّ عابرٌ من ظلال النظام الإمبريالي القديم، فإذا كان لنا أن نتعلَّم شيئًا ما من التاريخ في القرون الأربعة أو الخمسة الماضية، فهو أن ذلك السلام الهشَّ لن يستطيع الصمود طويلًا. إن معظم بلدان آسيا قد انتكسَت فعادت إلى الحكم الاستبدادي، وعادت معظمُ أفريقيا إلى الهمجية — أي باختصارٍ إلى الحال التي كانت تعيشها قبل أن يكتشف فاسكو دي جاما طريق رأس الرجاء الصالح، ويضعَ أسُس سيطرة البرتغال على الشرق ... لا تزال عُمان مِفتاحَ التحكُّم في الخليج ومداخلِه البحرية، مثلما لا تزال عدن مفتاحَ المرور في البحر الأحمر. ولقد تخلَّت الدول الغربية من قبلُ عن أحد هذين المِفتاحَين؛ وأما المفتاح الآخَر فلا يزال في متناول أيديها. لكننا لم نعرف حتى الآن ما إذا كانت لديها الجُرأة اللازمة، مثل ربابنة البرتغال القدماء، للقبض عليه.[4]

وإذا كان بعض القراء قد يجدون من غرابةٍ وطرافة فيما يوحي به كيلي من أن الاستعمار البرتغالي في القرنَين الخامس عشر والسادس عشر يعتبر أنسبَ مرشدٍ للسياسيين الغربيين المعاصرين، فإن تبسيطه للتاريخ هو أشدُّ ما يُمثِّل الاتجاهَ الفكري الراهن. فهو يقول إن الاستعمار أتى بالهدوء، كأنما كان إخضاعُ ملايين البشر نعيمًا مثاليًّا وكأنما كانت أيامُ الاستعمار أفضلَ أيامٍ عهدوها، وأما انتهاكُ مشاعرهم، وتشويه تاريخهم، وتعاسةُ مصائرهم، فلا قيمة لها «ما دُمنا»، من وجهة نظره، نواصل الظفر بما هو مفيدٌ «لنا» — أي بالموارد الثمينة، والبقاع الاستراتيجية من الزاوية السياسية، وذلك الحشد الكبير من الأيدي العاملة المحلية الرخيصة. وأما استقلال البلدان في أفريقيا وآسيا بعد قرونٍ من السيطرة الاستعمارية فهو يرفضه باعتباره انتكاسًا وعودةً إلى حالة

الهمجية أو الحكم الاستبدادي. وهكذا يقول كيلي إن السبيل الوحيد المتاح، بعد ما وصفه بأنه وفاةُ النظام الإمبريالي القديم التي وصمت أهله بالجبن، هو القيام بغزوة جديدة. وفي طيَّات هذه الدعوة التي يُقدمها كيلي إلى الغرب للحصول على ما ينتمي بحقٍّ «لنا»، يكمُن احتقارٌ عميق للثقافة الإسلامية الوطنية في آسيا التي يرغب كيلي أن نتولَّى «نحن» حكمها.

فلْنضرب صفحًا عن المنطق المعكوس الذي يستند إليه كيلي في كتابته، وهو الذي أتى له بآيات الترحيب والاحترام من الجناح اليميني من المفكرين الأمريكيين، من ويليم ف. باكلي إلى صحيفة **نيو ريببلك**، فالأهمُّ من ذلك في النظرة التي يقدمها هو أمام تفضيل الحلول الشاملة الجاهزة فورًا على كل حلولٍ أخرى للمشاكل المعقَّدة المتشابكة، خصوصًا حين تُوصي هذه الحلولُ باتخاذ عملٍ قويٍّ ضد «الإسلام». ولا أحد يذكر أيَّ شيء عمَّا عساه يجري الآن داخل اليمن مثلًا، أو في تركيا، أو عبر البحر الأحمر في السودان، أو موريتانيا، أو في المغرب أو حتى في مصر. فالصحافة تلتزم الصمتَ إزاء ذلك كلِّه، إذ لا يَشغلها إلا تغطيةُ أنباء أزمة الرهائن، والجامعات تلتزم الصمت، إذ لا يَشغلها إلا إسداءُ المشورة لرجال صناعة النفط، وللحكومة بشأن التنبُّؤ باتجاهات الخليج العربي، والحكومة تلتزم الصمت، إذ إنها لا تطلب المعلومات إلا حيث يوجِّهنا «أصدقاؤنا» (مثل الشاة أو أنور السادات) إلى مكان طلبها. فلا يهمُّ هذه الجهاتِ جميعًا إلا القولُ بأن «الإسلام» هو وحده الذي يمتلك احتياطات النفط اللازمة للغرب، ولا اعتدادَ بغير ذلك، ولا شيء سِواه يستحق الالتفات إليه.

فإذا نظرنا إلى الحالة الراهنة للدراسات الأكاديمية للإسلام، لم نجد فيها ما يكفي لتصحيح الأوضاع، بل إن المجال برُمته يعتبر من بعض زواياه هامشيًّا بالنسبة للثقافة العامة، كما أنه — من زوايا أخرى — قد استقطبته الحكومة والشركات. وقد أدَّى ذلك، بصفة عامة، إلى عدم تأهيله لتغطية الإسلام بالمناهج التي ربما كشفَت لنا عمَّا نجهله مما يدور تحت السطح في المجتمعات الإسلامية، وذلك إلى جانب المشكلات المنهجية والفكرية العديدة التي لم تُحسم حتى الآن: هل يوجد ما يُسمَّى بالسلوك الإسلامي؟ ما الذي يربط الإسلامَ على مستوى الحياة اليومية بالإسلام على مستوى العقيدة في شتى المجتمعات الإسلامية؟ ما مدى فائدة استعمال مصطلح «الإسلام» باعتباره من المفاهيم النظرية في تفهُّم الأحوال القائمة في نفس الوقت في المغرب والمملكة العربية السعودية وسوريا وإندونيسيا؟ فإذا أدركنا، على نحوِ ما أشار إليه كثيرٌ من العلماء في الآونة الأخيرة، أنه من

الممكن اعتبارُ أن العقيدة الإسلامية تُبرر الرأسمالية مثلما تبرر الاشتراكية، وتبرر الكفاح مثلما تُبرر التسليم بالقدر، وتبرر مدَّ الأيدي إلى الأديان جميعًا والترابط بينها مثلما تُبرر الانفراد والانحصار، بدأنا في إدراك الهُوة الشاسعة التي تفصل بين التوصيفات الأكاديمية للإسلام (ومن المحتوم ألا تُقدم لها أجهزةُ الإعلام إلا صورًا شائهة) وبين الحقائق المحددة القائمة على أرض الواقع في العالم الإسلامي.

ومع ذلك فالآراء تتفق على اعتبار «الإسلام» كبشَ الفداء الذي ننسب إليه كلَّ ما يتصادف أن نكرهَه في الأنساق السياسية والاجتماعية والاقتصادية الجديدة في عالم اليوم. فاليمين يرى أن الإسلام يُمثل الهمجية، واليسار يرى أنه يُمثل حكم الدين في القرون الوسطى، والوسط يرى أنه يُمثل الغرابة الممجوجة، وأما ما تتَّفق عليه هذه الدوائرُ جميعًا (وعلى الرغم من ضآلة ما تعرفه عن العالم الإسلامي) فهو استحالة قَبول جوانبَ كثيرة من جوانبه. وينحصر ما تعتبره هذه الدوائرُ ذا قيمة في الإسلام، وبصفة رئيسية، في عدائه للشيوعية، إلى جانب المفارقة الظاهرة في أن العداء للشيوعية في العالم الإسلامي يعتبر في جميع الأحوال تقريبًا مرادفًا لنُظُمِ الحكم القمعية الموالية لأمريكا. والرئيس الباكستاني ضياء الحق خير مثال لذلك.

ما أبعدَ هذا الكتابَ إذن عن أن يكون دفاعًا عن الإسلام؛ فذلك أمرٌ بعيد الاحتمال، وجهدٌ لا طائل من ورائه في حدود ما يرمي إليه هذا الكتاب الذي يَقتصر على وصفِ صور استعمال مصطلح «الإسلام» في الغرب! وكذلك — ولو أنني أنفق وقتًا أقلَّ في هذا الصدد — في كثيرٍ من المجتمعات الإسلامية. وهكذا فإن انتقاد صور إساءة استعمال المصطلح في الغرب لا يعني على الإطلاق السماحَ بها أو الموافقةَ عليها داخل المجتمعات الإسلامية. فالواقع يقول إننا نجد في الكثير، بل في عددٍ أكبر مما ينبغي من المجتمعات الإسلامية، أن النظام الحاكم يلجأ إلى القمع، أو إلى سلب الحريات الشخصية، أو الاستناد في الحكم إلى أقليةٍ لا تُمثل الشعب وأنه قد يزعم زورًا وبهتانًا أن ذلك مشروعٌ باسم الإسلام، أو يلجأ إلى السفسطة في إقامة مبرراته على أسسٍ إسلامية، والعقيدة الإسلامية بريئةٌ من ذلك كلِّه، شأنها في ذلك شأن الأديان العالمية العُظمى. والواقع أن إساءة استعمال مصطلح الإسلام تتزامن في كثيرٍ من الحالات مع الزيادة الفاحشة في القوة والسلطة التي تكتسبها الحكومة المركزية.

لكننا حتى لو لم ننسب كلَّ العلل في العالم الإسلامي إلى الغرب، فلا بد أن نُدرك العلاقة التي تربط ما يقوله الغرب عن الإسلام بما فعلَته شتى المجتمعات الإسلامية ردًّا

على ذلك، فالعلاقة الجَدلية قائمةٌ بين الطرفين؛ لأن الغرب شريك مهم في الحوار الدائر مع الكثير من المجتمعات الإسلامية، سواءٌ باعتباره القوةَ الاستعمارية السابقة أو باعتباره الشريكَ التجاري الحالي، وقد أثمرَت هذه العلاقة الجدلية ضربًا مما أطلق عليه توماس فرانك وإدوارد ويزباند تعبير «سياسة الكلمات»،[5] ومن أغراض هذا الكتاب تحليلُ هذه السياسة وشرحها. فنحن نلاحظ التراشقَ بين الغرب والإسلام، ونلاحظ التحدِّيَ والإجابة، وفتح مجالاتٍ تعبيرية معيَّنة وإغلاقَ غيرها، وكل ذلك هو ما يُشكِّل «سياسة الكلمات» التي يحاول عن طريقها كلُّ طرف إنشاءَ مواقف معينة، وتبرير أفعال معينة، وفرض بدائل معينة على الطرف الآخر. وهكذا فعندما احتلَّ الإيرانيون السفارة الأمريكية في طهران كانوا لا يردُّون بذلك فحسبُ على دخول الشاه السابق إلى الولايات المتحدة، بل أيضًا على ما يعتبرونه تاريخًا طويلًا من الإذلال الذي لاقَوه على أيدي القوة الأمريكية الفائقة؛ أي إن الأفعال الأمريكية الماضية «تحدثت» إليهم عن التدخل الدائم في حياتهم؛ ومِن ثَم أحسُّوا أنهم مسلمون قد سُجنوا داخل وطنهم نفسِه، فقاموا بحبس بعض الأمريكيِّين واحتجَزوهم رهائنَ على أرض أمريكية؛ أي في السفارة الأمريكية في طهران. وإذا كانت الأفعال نفسُها قد أقامت الحُجَّة، فلقد مهَّدَت لها الكلمات، وتحركاتُ القوة رسمَت الكلماتُ ظلالَها، بل وإلى حدٍّ كبير يمكن القول بأنه لولا الكلماتُ ما كانت الأفعال.

وأعتقد أن هذا النسق ذو أهمية كبرى؛ لأنه يؤكِّد الرابطة الوثيقة بين اللغة والواقع السياسي، على الأقل فيما يتعلق بالمناقشات الخاصة بالإسلام. وما أشقَّ أن تجعل معظم الخبراء الأكاديميين في الإسلام يعترفون بأن ما يقولونه ويفعلونه باعتبارهم علماء باحثين يقع في سياقٍ ذي صِبغة سياسية عميقة، وأحيانًا ما تكون معادية! فكلُّ ما يختص بدراسة الإسلام في الغرب المعاصر اليوم مشبعٌ بالأهمية السياسية، ومع ذلك فما أندرَ أن نجد كاتبًا عن الإسلام، سواءٌ كان خبيرًا أو ممَّن يكتبون بصفةٍ عامة، يعترف بهذه الحقيقة فيما يقوله. فنحن نفترض التزام الموضوعية في حديث العلماء عن المجتمعات الأخرى، على الرغم من التاريخ الطويل الذي عرَفَت فيه جميعُ المجتمعات ضروبَ القلق السياسي والخُلقي والديني، سواءٌ كانت غربية أو إسلامية، بشأن كل أجنبي وغريبٍ ومختلف. ففي أوروبا على سبيل المثال، كان المستشرق يرتبط بصورة مباشرة، وعلى مَرِّ الزمن، بالجهود الاستعمارية، ولقد بدأنا فحسبُ نُدرك مدى التعاون الوثيق بين الدراسة العلمية والغزو العسكري الاستعماري المباشر، وهو ما تَعلَّمنا منه درسًا مفيدًا وإن كان محزنًا (على نحوِ ما حدث في حالة المستشرق الهولندي المبجَّل سي. سنوك هنجرونيي،

الذي استغلَّ الثقة التي أوْلاه المسلمون إيَّاها، في تخطيطِ وتنفيذ الحرب الهولندية الوحشية ضد أبناء شعب أتشه المقيمين في سومطرة).[6] ومع ذلك فلا تزال الكتب والمقالات تتدفق علينا وتَفيض بالثناء على الطابَع غير السياسي للدراسة العلمية الغربية، وثمار العلم الذي أتى به المستشرقون، وقيمة الخبرة «الموضوعية». وفي الوقت نفسه يَندُر أن نرى خبيرًا من خبراء «الإسلام» لم يكن مستشارًا للحكومة أو حتى موظفًا فيها، أو في مختلف الشركات أو أجهزة الإعلام. وما أرمي إليه هو أنه لا بد من الاعتراف بذلك التعاون ومِن أخذِه في الاعتبار، لا لأسبابٍ أخلاقية فحسب، بل أيضًا لأسباب فكرية.

فلنقُلْ إذن إن الكلام عن الإسلام يتعرض للتلوُّن دون شكٍّ بألوان الأحوال السياسية والاقتصادية والفكرية التي ينشأ فيها، إن لم يُصبه الفسادُ المطلَق من جرَّاء ذلك، ويصْدُق ذلك على الشرق مثلما يَصدُق على الغرب، وليس من المبالغة أن نقول، ولأسبابٍ كثيرة واضحة، إن كل كلامٍ عن الإسلام يسعى لتحقيق درجةٍ ما من السلطة أو القوة. ولكنني، من ناحية أخرى، لا أقصدُ أن أقول إن جميع الدراسات أو الكتابات عن الإسلام لا نفع لها؛ فالعكس هو الصحيح، وهي أقربُ قطعًا إلى الدفع بما تُميط عنه اللِّثامَ باعتبارها دليلًا يشير إلى «المصلحة» التي تسعى لتحقيقها. ولا أستطيع أن أقول بالتأكيد إذا ما كنا سنُصادف في مجال الشئون المتعلقة بالمجتمع البشري ما يُسمى بالحقيقة المطلقة أو المعرفة الصادقة الكاملة، وربما وجدنا أمثالَ هذه أو تلك في عالم المجردات — وهو قولٌ لا أجد صعوبةً في قَبوله — ولكنني أرى في إطار الواقع القائم أن الحقيقة في سياق الحديث عن أمورٍ معينة مثل «الإسلام» مرتبطةٌ بالمصدر الذي تأتي منه، وأرجو أن يُلاحظ القارئ أن هذا الموقفَ لا يستبعد وجودَ درجاتٍ من المعرفة (الصحيحة أو الفاسدة أو التي لا لون لها)، ولا يستبعد إمكانَ تحرِّي الدقَّة في القول، ولكنه يطلب فحسبُ من أي إنسان يتكلم عن «الإسلام» أن يتذكر ما يعرفه كلُّ دارس مبتدئٍ للأدب، وهو أن كتابة نصوصٍ عن الواقع الإنساني، أو قراءة هذه النصوص، نشاطٌ يُشارك فيه من العوامل ما يَزيد كثيرًا عمَّا يمكن تفسيره (أو حمايته) بعناوين مثل «الموضوعية».

وهذا هو السبب الذي يدفعني إلى بذل الجهد في تحديد السياق الذي تنشأ فيه كلُّ مقولة، وسبب اهتمامي بذكر مختلِفِ الفئات الاجتماعية المهتمة «بالإسلام». وأما بالنسبة للغرب بصفةٍ عامة، وللولايات المتحدة بصفة خاصة، فإن تلاقيَ القُوى ذاتِ العلاقة «بالإسلام» واضحٌ جليٌّ، سواءٌ فيما يتعلق بالجماعات التي تُشكل هذه القُوى (الحياة الأكاديمية، والشركات، وأجهزة الإعلام، والحكومة) أو الغياب النسبي للمنشقِّين

عن الطريق الذي جعلته هذه القُوى «الطريق الصحيح» أو المعتمَد. وكانت النتيجة هي التبسيطَ الشديد والمُخِلَّ «للإسلام» الذي يُتيح التلاعبَ به لتحقيق عدة أهدافٍ معًا؛ من إثارة حرب باردة جديدة، إلى إثارة الكراهية العنصرية، إلى تعبئة الرأي العامِّ لإمكان القيام بغزوة جديدة، إلى استمرار تحقير المسلمين والعرب.[7] وأعتقد أنه لا يكاد يكون في هذا كلِّه أيُّ نِشْدان للحقيقة؛ بل إن القائمين بذلك دائمًا ما يُنكرون، بكل تأكيد، أنهم يقصدون التلاعب تحقيقًا لأهدافهم، ولكننا نجد أن أقوالهم تَصدُر، وأهدافهم تتحقَّق وقد تستَّرَت بِرداء البحث الأكاديمي بل الخِبرة العِلمية التي تُخفيها. ومن العواقب الطريفة أنه حين تتبرَّع البلدان الإسلامية بالمال للجامعات الأمريكية لإنفاقه على الدراسات العربية أو الإسلامية تعلو أصواتُ الغضب الليبرالية احتجاجًا على التدخُّل الأجنبي في الجامعات الأمريكية، وحين تتبرع اليابان أو ألمانيا بالمال فلا يسمع أحدٌ صوتًا لشاكٍ. وأما عن تأثير ضغوط الشركات على الجامعات، فذلك أيضًا يعتبر بصفةٍ عامة أمرًا مقبولًا ولا غبار عليه.[8]

وحتى لا ينطبق عليَّ، فيما يبدو، التعريفُ الذي وضعه أوسكار وايلد للمتهكِّم الساخر بدقة — وهو في رأيه مَن يعرف لكل شيء سعرًا ولا يعرف لأيِّ شيء قيمة — أجد لِزامًا عليَّ أن أقول في الختام إنني أدركُ الحاجة إلى آراء الخُبراء المطَّلِعين على بواطن الأمور، وإنه من المحتمل أن تتخذ الولاياتُ المتحدة باعتبارها دولةً عُظمى مواقفَ إزاء العالم الخارجي لا تتخذها الدولُ الصغرى، وأن تضَع لنفسها سياساتٍ خاصةً بها بناءً على تلك المواقف؛ كما أنني لا يزال يَحْدوني أملٌ كبير في أن تتحسَّنَ الأحوال السيئة السائدة الآن، ومع ذلك فأنا لا أشارك الكثيرين من الخبراء وواضعي السياسات والمثقفين بصفة عامة إيمانَهم القويَّ والراسخ بمفهوم «الإسلام» لديهم، بل إنني، على العكس من ذلك، كثيرًا ما أرى فيه عقَبة، بدلًا من أن يكون عونًا على تفهُّم الدوافع التي تُحرك الناسَ والمجتمعات. أما ما أومن به حقًّا فهو وجود حاسة نقدية، ووجود المواطنين القادرين والمستعدِّين لاستخدامها في تخطِّي وتجاوز المصالح الخاصة للخبراء وأفكارهم التقليدية. ويستطيع كلُّ قارئ أن يعتمد على المهارات التي يتمتَّع بها صاحبُ النظرة النقدية الصائبة في التمييز بين الخطأ والصواب، وبين الغثِّ والسمين، وأن يطرح الأسئلة المناسبة ويتوقَّع الإجابات المناسبة، ومِن ثم يتمكَّن من معرفةِ ما يريد إما عن الدين الإسلامي أو عن عالم الإسلام، وعن الرجال والنساء والثقافات التي تعيش فيه، وتتكلم لُغاته وتتنفَّس هواءه وتصنع تاريخَ كل بلد فيه وتُنشئ كل مجتمع من مجتمعاته. وعندها تبدأ المعرفة الإنسانية الحقة، ويبدأ الناس في تحمُّل المسئولية الجماعية عن تلك المعرفة، وما كَتبتُ هذا الكتاب إلا في سبيل ذلك الهدف.

ولقد سبق نشرُ بعض أجزاء من الفصلَين الأول والثاني في صحيفتَي «**دانيشن**» **وكولمبيا جورناليزم ريفيو**، وأودُّ أن أُعرب عن امتناني الخاص إلى روبرت مانوف، الذي تولى رئاسة تحرير الصحيفة الأخيرة لفترة قصيرة فجعل منها في إبَّانها مجلةً ناجحة.

وفي غضون جمعي للمادة الخاصة ببعض أقسام هذا الكتاب تلقيتُ العون من مُساعدَين قَديرَين هما دَجْلاس بلدوين وفيليب شحادة، وتولى بول ليباري إعدادَ المخطوط في صورته النهائية بمهارة علمية وكفاءة فائقة. وأُعرب عن امتناني كذلك لألبرت سعيد لما قدَّمه لي من سخيِّ العون.

أما عن النقد الفكري والملاحظات الحَصِيفة فأنا أَدين بها للكثيرين، ومنهم مَن لم يُقدَّر لي أن أُقابله وإن كنتُ قد تلقَّيت الرسائل التي تحمل أفكارًا ودراسات وتعليقات أَفدتُ منها جميعًا، وأخصُّ بالذكر فريد هاليداي، وميريام روزن، وويليم جرايدر، وإرفاد أبراهاميان، وويليم دورمان، ومنصور فرهنك، ونيكي كيدي، وميلودي كيميل، وتشارلز كيمبول، وستيوارت شار.

وأودُّ أن أشير إلى الدَّيْن الخاص الذي أَدين به لرفيقي العزيز إقبال أحمد، صاحب المعرفة الموسوعية الذي لا يضُّن بالإجابة على سؤال سائل، فزوَّدَنا بالغذاء الفِكري في فترات التخبُّط والمِحن. وقام جيمس بيك بقراءة المخطوط في إحدى صوره المبكرة وقدَّم لي اقتراحاتٍ رائعة مفصَّلة لمراجعته، وإن كان لا يُعتبر، بطبيعة الحال، مسئولًا عما بقي به من مَثالب، ويسرُّني أن أشكره وأُقدِّر له مساعدته التي لا غِنى عنها. وتولَّت جين مورتون، من دار نشر **بانثيون بوكس** تحرير المخطوط بلباقةٍ ويقظة، فأنا لها مُمتن. ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر كذلك إلى أندريه شيفرين لما أبداه من حِكمة وحَصافة فكرية، إذ يتحلى بالشجاعة صديقًا ومحررًا وناشرًا.

وأما مريم سعيد، التي أُهدي إليها هذا الكتاب، فأكاد أقول إنه لولاها لما بقي المؤلف في قيد الحياة في أثناء كتابة الكتاب. ومِن ثم أُعرب لها عن شكري العميق على حبِّها ومُرافقتها إياي ووجودِها المُلهِم.

إ. و. س.
نيويورك
أكتوبر، ١٩٨٠م

استدراك

في ٢٠ يناير ١٩٨١م غادر إيران، آخِرَ الأمر، الأمريكيون الاثنان والخمسون، بعد أن ظلُّوا محتجَزين في سفارة الولايات المتحدة لمدة ٤٤٤ يومًا. وبعد عدة أيام وصَلوا إلى الولايات المتحدة، فقوبلوا بتَرحاب شديدٍ وبفرحة البلد الصادقة لعودتهم. وغدَت «عودة المحتجزين»، كما أصبحَت تُسمَّى، بمثابة احتفال إعلامي دام أسبوعًا كاملًا، فخصَّص التلفزيون ساعات طويلة حلَّت محلَّ برامجه العادية، أفعمَها المعلقون بالأشجان، للتغطية المباشرة لمراحل نقل «العائدين» إلى الجزائر، ثم إلى ألمانيا، ثم إلى قاعدة «وست بوينت» الأمريكية ثم إلى واشنطن، وأخيرًا إلى بلدانهم الأصلية. وأصدرَت معظم الصحف والمجلات الأسبوعية مَلاحقَ خاصة بالعودة، تتراوح بين التحليلات العلمية لكيفية التوصل إلى الاتفاق النهائي بين إيران والولايات المتحدة وما استتبعه ذلك، وبين الاحتفالات بالبطولة الأمريكية والهمجية الإيرانية. وقد تخلَّلتْ ذلك كلَّه قصصٌ شخصية عن محنة الرهائن، مزركشةً بأقلام الصحفيين المبرزين، وبما بدا بمثابة العدد الكبير (المثير للفزع) من الأطباء النفسيين الحريصين على شرح حقيقة ما كابَده المحتجزون. أما إذا تجاوزَت المناقشةُ الجادة للماضي وللمستقبل «الشرائط الصفراء» التي كانت ترمز للأَسْر في إيران، فإن الإدارة الأمريكية الجديدة حدَّدَت «نغمة» ما يقال ورسمَت حدوده. فكان تحليل الماضي يتركَّز فيما إذا كان للولايات المتحدة أن تَعقد ذلك الاتفاقَ مع إيران (وإذا ما كان عليها الالتزامُ به) وفي يوم ٣١ يناير ١٩٨١م نشرَت صحيفة **نيو ريببلك** هجومَها المتوقَّع على «الفدية»، وانتقدَت إدارة الرئيس كارتر بسبب استسلامها للإرهابيين، ثم أدانت «الفكرة المشكوك في صحتها القانونية برُمتها»؛ أي مجرد التعامل مع مطالب الإيرانيين، واستخدام وساطة الجزائر، قائلةً إنها بلد «طالت ممارسةُ أهله لاستضافة الإرهابيين وغسيل أموال كلِّ فدية يحصلون عليها»، وأما مناقشة المستقبل فقد وضَع حدودها ما أعلنته إدارة الرئيس ريجان من حربٍ على الإرهاب؛ قالت الصحيفة إن الأولوية الجديدة لسياسات الولايات المتحدة لا يجب أن تكون حقوق الإنسان بل محاربة الإرهاب، ولو اقتضى الأمرُ مساندةَ بعض «نُظم الحكم المعتدلة في قمعها للشعب» إذا كانت من حلفائنا.

وبِناءً على ذلك كتب الصحفي بيتر س. ستيوارت في **كريستيان سيانس مونيتور** يوم ٢٩ يناير ١٩٨١م يقول إنه من المحتمل أن يعقد الكونجرس جلساتٍ لمناقشة «الشروط الواردة في الاتفاق الخاص بإطلاق سراح الرهائن … ومعاملة الرهائن … وإجراءات أمن السفارة … [وباعتبار ذلك ذيلًا عارضًا] مستقبل العلاقات بين الولايات المتحدة وإيران».

وكان مما يتفق تمامًا مع النطاق الضيق والمُركَّز للمشكلات التي بحثَتها أجهزة الإعلام أثناء الأزمة (وباستثناءاتٍ قليلة) أن أحدًا لم يتعمَّق في فحصِ ما تعنيه مِحنة الرهائن، وما تُوحى به حول المستقبل، وما يُمكن أن نتعلمه منها. وذكرَت صحيفة **صنداي تايمز** اللندنية يوم ٢٦ يناير أن الرئيس كارتر أشار على وزارة الخارجية الأمريكية، قبل أن يترك منصبه، فيما زعمَت «بالتركيز في عملها الجماهيري كله على إثارة موجة سخطٍ واستياء من الإيرانيين». وسواءٌ كان هذا قد حدث في الواقع أم لا، فإنه يقبل التصديق، على الأقل، خصوصًا لأننا لم نجد مَن يُبدي اهتمامًا بإعادة تقييم التاريخ الطويل لتدخُّلِ أمريكا في إيران وغيرها من بلدان العالم الإسلامي بين المسئولين الحكوميين، وإن تعرضَت لذلك قِلةٌ لا تكاد تُذكر من كُتَّاب الصحف والصحفيين. وكثر الحديث عن مُرابطة بعض القوات بصفة دائمة في الشرق الأوسط، وعلى نقيض ذلك، وجدنا أنه عندما عُقد مؤتمر القمة الإسلامي في الطائف في الأسبوع الأخير من يناير، كان نصيبه التجاهل شِبه التام في أجهزة الإعلام الأمريكية.

وكانت الآراء تَطرح قضية القِصاص وتعلو فيها نبراتُ تأكيد قوة الولايات المتحدة مصحوبةً بعزف سيمفونية محنة الرهائن وعودتهم المُظفَّرة بتفصيلات شجيَّة. وتَحوَّل الضحايا مباشرةً إلى أبطال (الأمر الذي أغضب شتى هيئات قدامى المحاربين وأسري الحرب السابقين — وهو أمر مفهوم) كما تحوَّلوا إلى رموزٍ للحرية، وتحوَّل مُحتجِزوهم إلى وحوشٍ دون المستوى الآدمي. وتحقيقًا لهذه الغاية قالت صحيفة **نيويورك تايمز** في مقالها الافتتاحي يوم ٢٢ يناير: «فلْنُعرب عن مشاعر الغضب والسخط في هذه الساعات الأولى من إطلاق سراحهم.» وبعد أيام تأمَّل فيها المحرِّرون الموقفَ جاءت الصحيفة يوم ٢٨ يناير بالأسئلة التالية: «ما الذي كان ينبغي أن نفعله؟ إنَّ بَثَّ الألغام في المرافئ أو إنزالَ قوات مُشاة البحرية، أو إلقاء بعض القنابل، قد يبثُّ الخوف في قلوب الأعداء العُقلاء، ولكن هل كانت إيران، وهل إيران الآن، عاقلة؟» لا شك، كما قال فريد هاليداي في صحيفة **لوس أنجيليس تايمز** يوم ٢٥ يناير، إن إيران كانت تزخر بما يمكن توجيهُ الانتقاد إليه، بعد فشل الحماس الدينيِّ والغليان الثوري المتواصل في إيجاد دولةٍ حديثة قادرة على اتخاذ القرارات اليومية الكفيلة بأن تعود بالفائدة على الشعب كلِّه، كما كانت إيران تُعاني من العزلة الدولية والتعرُّض للأخطار، كما كان من الواضح، دون شك، أن الطلاب الذين احتلُّوا السفارة لم يتَلطَّفوا في معاملة أسراهم. ولكنَّ أحدًا لم يقل، حتى المحتجزون الاثنان والخمسون، إنهم قد تعرَّضوا للتعذيب أو المعاملة الوحشية المنتظمة،

وهو ما تجلَّى في نصِّ الأقوال التي أدْلَوا بها في المؤتمر الصحفي الذي عُقد في قاعدة **وست بوينت** (انظر صحيفة **نيويورك تايمز** بتاريخ ٢٨ يناير) حيث تقول إليزابيث سويفت بصراحةٍ تامة إن مجلة **نيوزويك** كذَبَت فيما روَته عنها، واخترعَت قصةً عن التعذيب (ضخَّمَتها أجهزة الإعلام إلى حدٍّ بعيد) دون أن يكون لها أساسٌ تستند إليه في الواقع.

وهكذا أدَّت عودةُ المحتجزين إلى «الترخيص» بالانتقال المفاجئ من تجرِبةٍ محددة — مُضنية ومحزنة وطويلة الأمد بصورةٍ مريرة — إلى التعميمات الشاسعة عن إيران وعن الإسلام في أجهزة الإعلام، وفي الثقافة بصفةٍ عامة. وهكذا، وبتعبيرٍ آخر، محا الإعلاميُّون ببساطةٍ مَعالم القُوى السياسية المُحرِّكة في باطنِ هذه التجرِبة التاريخية المُعقَّدة والمتشابكة؛ تحقيقًا لحالة غريبة من فقدان الذاكرة، فإذا بنا نعود إلى المبادئ الأساسية القديمة؛ إذ قال بوب إنجل في صحيفة **أتلانتا كونستيتيوشن** يوم ٢٣ يناير إن الإيرانيين لا يزيدون عن كونهم «مخبولين أصوليِّين»، وقالت كلير ستيرلنغ في **واشنطن بوست** يوم ٢٣ يناير إن قصة إيران من معالم «عقد الخوف الأول»، أي شن الإرهابيين الحرب على الحضارة. وقال بيل جرين في الصفحة نفسِها من **واشنطن بوست** إن «البشاعة الإيرانية» قد تؤدِّي إلى أن تتحولَ «حرية الصحافة» في تغطيةِ أنباء إيران «إلى سلاح موجَّهٍ مباشرة إلى قلب القومية الأمريكية وكرامة أمريكا»، وقد عاد جرين بعد قليل إلى التلطيف من حدَّة هذا الجمع الغريب بين التعبير عن الثقة والقلق حين تساءل إذا ما كانت الصحافة قد «ساعدتنا» في تفهُّم «ثورة الإيرانيين»، وهو السؤال الذي أجاب عنه بسهولة مارتن كوندريك في **وول ستريت جورنال** بتاريخ ٢٠ يناير، إذ كتب يقول «إن التلفزيون الأمريكي [باستثناءات قليلة] عالجَ الأزمة الإيرانية معالجتَه لعرضٍ للشَّوَاذ الذين يضمُّون مَن يضربون أنفسهم ويُلوِّحون بقبضاتهم في الهواء، أو معالجته للمسلسلات الدرامية التلفزيونية.»

ومع ذلك فقد تميَّز عددٌ من الصحفيين بتأملاتهم الصادقة؛ مثل هـ. د. س. جرينواي الذي أقرَّ في صحيفة **بوسطن جلوب** يوم ٢١ يناير بأن «مصالح الولايات المتحدة قد تضرَّرَت من جراء تسلُّط أزمة الرهائن على العقل الأمريكي، دون غيرها من القضايا المُلِحَّة»، لكنه استطاع أن يصلَ إلى نتيجةٍ واضحة وهي أن «حقائق التعدُّدية في عالم اليوم لن تتغيَّر، وأن الإدارة الجديدة سوف تلتزم بالحدود العمَلية للقوة في أواخر القرن العشرين». وفي العدد نفسِه من هذه الصحيفة كتب ستيفن إرلانجر مقالًا يمتدح فيه الرئيس كارتر لأنه نجَح في نزع فتيل الأزمة؛ ومِن ثَم في أن جعل المناظرة أقدرَ على

«إيجاد المزيد من التعقُّل وتقليل الشِّحنة الانفعالية». أما صحيفة **نيو ريببلك** فقد أنْحَت باللائمة من ناحيتها (٣١ يناير) على صحيفة «الجلوب المتصالحة دومًا مع الواقع» أو قُل إنها قالت، بعبارةٍ أخرى: إن أفضلَ سُبل التعامل مع إيران هو اعتبارُها انحرافًا في مسيرة بناء القوة الأمريكية ومحاربة الشيوعية. بل إن هذا الاتجاه الهجوميَّ في جوهره قد وجَد من يرقى به إلى مصافِّ الأيديولوجية شِبه الرسمية لأمريكا. إذ كتب روبرت و. تاكر مقالًا بعُنوان «أغراض القوة الأمريكية» في مجلة **فورين أفيرز** (شتاء ١٩٨٠–١٩٨١م) يقول فيه إنه يسيرُ في خطٍّ جديدٍ، يقع ما بين دُعاة «النهضة الأمريكية» ودعاة «الانعزالية». أما فيما يتصل بالخليج العربي وأمريكا الوسطى فيقترح اعتمادَ سياسة التدخُّل الصريح؛ لأن الولايات المتحدة لا تستطيع أن «تسمح» بأيِّ تغييرٍ في النظام الداخلي لكلٍّ من هاتين المنطقتين، أو بانتشار النفوذ السوفييتي. وفي أي حالٍ من هذَين، لا بد أن تتولى الولاياتُ المتحدة بنفسها البتَّ فيما كان التغييرُ مما يُسمح أو لا يُسمح به. كما اقترح أحدُ الزملاء الذين يُشاركونه نفس التفكير، وهو الأستاذ ريتشارد بايبس من جامعة هارفارد، أن تُقسَّم الولايات المتحدة العالم إلى معسكرَين بسيطين: الأمم الموالية للشيوعية، والأمم المعادية للشيوعية.

وإذا كانت العودةُ إلى الحرب الباردة تتضمَّن على أحد مستوياتها، فيما يبدو، الإلحاحَ الجديد على القوة الذاتية، فلقد أدَّت أيضًا إلى تشجيع ما برَز من خداع النفس. وأما الأعداء فيضمُّون أي شخص يسأل الغربَ النظر في ماضيه، لا بغرض الإحساس بالذنب بل من أجل الوعي بذاته، وأمثال هؤلاء لا بد من تجاهلهم وحسب. وقد وقعَت حادثةٌ رمزية بالغةُ الدلالة على ذلك أثناء المؤتمر الصحفي الذي عُقد في قاعدة «وست بوينت»، إذ قال أحد الحاضرين: «إن حكومة الولايات المتحدة بلَغَت ذروةَ النفاق عندما تحدثَت عن التعذيب» بعد أن سمَحَت وتغاضَت عن تشويه أجسام الإيرانيِّين في ظلِّ حكم الشاه السابق. وهنا قال بروس لينجن، القائمُ بالأعمال في السفارة الأمريكية في طهران، ويعتبر أعلى الدبلوماسيين الأمريكيين منصبًا في إيران: إنه لم يسمع السؤال، بل زعم ذلك مرتين، ثم انتقل بسرعةٍ إلى الحديث عن الموضوع الأنسبِ والأقرب إلى قلبه، وهو الوحشية الإيرانية والبراءة الأمريكية.

ولم يتساءل أحد، لا من الخبراء أو الإعلاميين أو من المسئولين الحكوميِّين، عمَّا كان عساه أن يحدث لو خَصَّصوا ولو جانبًا ضئيلًا من الوقت الذي أنفَقوه في عزلِ وتضخيم وتغطية حادث الاستيلاء غير المشروع على السفارة وعودة المحتجزين، في فضحِ ما شهده

عهدُ الشاه السابق من ظلمٍ ومن وحشية. ألم يضَع أحدٌ حدودًا لاستخدام جهاز جمع المعلومات الشاسع في إعلام الجمهور الذي أصابه القلق، وله ما يُبرره فعلًا، بما كان يجري في الحقيقة داخل إيران؟ وهل انحصرَت البدائلُ حتمًا في إثارة المشاعر الوطنية أو زيادة إشعال ذلك اللون من الغضب الجماعي من جنون إيران؟

ليست هذه أسئلةً فارغةَ المضمون، بعد أن انتهت أحداثُ هذه الواقعة التي بالَغوا في تضخيمِها مع الأسف. وسوف يكون من المفيد، ومن المطلوب من الناحية العملية للولايات المتحدة بخاصةٍ وللغرب بصفةٍ عامة، أن نتفهَّمَ التغيير في تجمُّعات القُوى في السياسة العالمية: هل يظل «الإسلام» محصور ومقصورًا على دور المورِّد الإرهابيِّ للنفط؟ هل تُركز الصحفُ والتحقيقات على «مَن أضاع علينا إيران» أم تُناقش وتنفق وقتًا ما في تأمُّلٍ أجدى وأنفع لموضوعاتٍ أخرى أكثر ملاءمةً للمجتمع الدولي والتنمية السلمية؟

ولقد وجدنا ما يدلُّنا على قدرة أجهزة الإعلام، مثلًا، على تحمُّل مسئوليتها وبذلِ طاقتها الهائلة في الإعلام الجماهيري؛ حين شهدنا البَرنامجَ الخاص الذي بثَّته شبكة إيه. بي. سي. واستمر ثلاثَ ساعات عن «المفاوضات السرية» يومَي ٢٢ و٢٨ يناير ١٩٨١م. ففي إطار الكشف عن شتَّى الأساليب التي استُخدمَت لتحرير الرهائن؛ أماط البرنامجُ اللِّثام عن قدرٍ هائل من المعلومات التي لم نكن نُحيط بها، وكان أشدَّها دلالة تلك اللحظاتُ التي أسقط البرنامجُ الضوء فيها، فجأة، على بعض المواقف العميقة الراسخة في اللاوعي.

ومن بينِ هذه اللحظات، اللحظةُ التي وصف فيها كريستيان بورجيه مقابلتَه في أواخر مارس ١٩٨٠م للرئيس جيمي كارتر، واجتماعه به في البيت الأبيض. وكان بورجيه محاميًا فرَنسيًّا يرتبط ببعض الروابط مع الإيرانيين، وقد عمل مِن ثَمَّ وسيطًا بين الولايات المتحدة وإيران.

وكان قد جاء إلى واشنطن لأن الشاه المخلوع رحل فجأة إلى مصر، رغم اتخاذ الترتيبات اللازمة مع الحكومة البانامية للقبض عليه، وهكذا عاد الجميعُ إلى نقطة الصفر. يقول بورجيه:

> «مرَّت لحظةٌ تحدَّث فيها [كارتر] عن الرهائن قائلًا: هؤلاء أمريكيُّون كما تعرف. وهم أبرياء. وقلتُ له: سيدي الرئيس، أفهم ما تقوله عن براءتهم، لكنني أرى أنَّ عليك أن تفهم أنهم ليسوا أبرياء في نظر الإيرانيين. وحتى لو لم يكن

أحدٌ منهم قد ارتكب بنفسه فعلًا ما، فليسوا أبرياءَ لأنهم دبلوماسيون، يُمثلون بلدًا فعل أشياءَ كثيرة في إيران.

يجب أن تفهم أن الاحتجاز ليس مُوجَّهًا إليهم بصفتهم الشخصية. تستطيع أن تُدرك ذلك بطبيعة الحال. ولم يمسَسْهم أحدٌ بأي أذًى، ولم يعتَدْ عليهم أحد. ولم يحاول أحدٌ قتلهم. يجب أن تفهم أن الاحتجاز رمز، يجب أن نضع هذا الأمر على مستوى الرموز في تفكيرنا.»

[نص الحديث المُذاع قدَّمَته مع الشكر فيرونيكا بولارد
من شبكة إيه. بي. سي نيويورك]

والواقع، فيما يبدو، أن كارتر كان ينظر إلى الاستيلاء على السفارة نظرتَه إلى العمل الرمزي، ولكنه كان يختلف عن المحامي الفرنسيِّ في الإطار الفكري الذي يضعُه فيه. إذ كان يرى أن جميع الأمريكيِّين — تعريفًا — أبرياءُ وأنهم يعيشون، من زاويةٍ ما، خارج التاريخ. وقد قال في مناسبةٍ أخرى إن شكاوى إيران من الولايات المتحدة تعتبر تاريخًا عَفا عليه الزمن، ولا يهم الآن سوى أن الإيرانيِّين إرهابيُّون، وربما كانوا على مرِّ الدهر أمةً إرهابية بالنِّيَّة والمقصد إن لم يكن بالفعل، وأضاف قائلًا إن كل مَن يكره أمريكا ويحتجزُ رعاياها رجلٌ خطر مريض، تجاوزَ العقلانية، وتجاوز الإنسانية، وتجاوز دَماثة الخُلق البسيطة.

لم يكن كارتر يستطيع أن يربط بين ما يقوله بعضُ الأجانب عن مساندة الولايات المتحدة التي طال أَمَدُها للحكَّام المستبدِّين في بعض البلدان، وبين ما يحدث للأمريكيِّين المحتجزين دون وجهِ حق في طهران، وعجزُه عن هذا الربط من الأعراض البارزة لما نتحدَّث عنه. فمهما يبلغ من معارضتنا الشاملة لاحتجاز الرهائن، وفرحتِنا بإطلاق سراحهم وعودتهم، فلا نستطيع تجاهُلَ الدروس المفزِعة المستفادة مما يبدو أنه اتجاه رسميٌّ وقومي لتناسي بعض حقائق الواقع، فنحن نعلم أن جميع العلاقات فيما بين الناس والأمم تضمُّ طرفين، وأنه لا يوجد على الإطلاق ما يوجب «علينا» أن نحبَّ أو أن نوافق «عليهم»، ولكن يجب علينا على الأقلِّ أن نتبيَّن (أ) «أنهم» موجودون، و(ب) أن رؤيتهم لنا تجمعُ بين ما «نحن» عليه (من وجهة نظرهم) وبين سائرِ ما أضافته إلى صورتنا خِبرتُهم في التعامل معنا، وما عرَفوه عنا. وليست القضيةُ إذن قضيةَ براءةٍ أو ذنب، ولا هي مسألة وطنية وخيانة، فلا يسيطر أحدُ الطرَفَين على الواقع سيطرةً كاملة

تسمح له بتجاهل الطرَف الآخر. هذا إلا إذا اعتقدنا، بطبيعة الحال، وباعتبارنا أمريكيِّين، أنه إذا كان الطرَفُ الآخر مذنبًا بجوهرِ وجوده، فلا بد أن نكون أبرياء.

ولننظر الآن في هذه الوثيقة المفيدة التي قدَّمَتها أجهزة الإعلام، وهي البرقية السرِّية التي أرسلها بروس لينجن من طهران إلى سيروس فانس وزير الخارجية يوم ١٣ أغسطس ١٩٧٩م، فهي وثيقةٌ تتماشى تمامًا مع الموقف الذي اتخذَه كارتر في أحاديثه مع بورجيه، ونشرتها صحيفة نيويورك تايمز في صفحتين متقابلتين يوم ٢٧ يناير ١٩٨١م؛ ربَّما للمساعدة في تركيز انتباهِ الأمة على طبيعة الإيرانيِّين الحقة، وربما باعتبارها هامشًا أو حاشيةً ساخرة على الأزمة التي انفرَجَت قبل قليل. ولكن رسالة لينجن ليست وصفًا عِلميًّا «للنفسية الفارسية» التي يُناقشها، رغم تظاهر المؤلف بالموضوعية الهادئة ومعرفته الفيَّاضة بالثقافة «الفارسية»، بل يُعتبر نصُّ البرقية بيانًا أيديولوجيًّا يهدف، في رأيي، إلى تحويل بلاد «فارس» إلى جوهرٍ لا زمني مثير للقلق الحاد، ويُعلي من ثَمَّ من الشرعة الأخلاقية الفائقة والصحة النفسية القومية للطرَف الأمريكي في المفاوضات. وهكذا فكلُّ مقولة عن بلاد «فارس» تضيف أدلةَ إدانة إلى الصورة وتُقدم الدرع اللازم لحماية أمريكا من أي فحص أو تحليلٍ لموقفها.

ويتحقق هذا التعامي لُغويًّا بأسلوبَين جديرين بأن نُنعِم النظر في كلٍّ منهما. الأول هو حذف التاريخ أو استبعادُه من جانبٍ واحد [أي من جانب أمريكا]، فإذا بالكاتب وقد أقلع عن الحديث عن «الآثار الناجمة عن الثورة الإيرانية» وأخذ يتحدث بدلًا من ذلك عن «الخصائص النفسية والثقافية .. الثابتة نسبيًّا» والتي تتَّسم بها «النفسية الفارسية». وهكذا تحوَّلت إيران الحديثة إلى بلاد فارس غير المحدَّدة بزمن. فإذا اتَّبَعنا هذا المنهجَ غير العلمي أصبح الإيطاليُّ يشار إليه بتعبير «داجو» (أي أسمر اللون) واليهودي بتعبير «يديش» (أي يهودي ألماني) والأسود بتعبير «زنجي» وهكذا. (وهي ألفاظُ التحقير التي يستخدمها صِبيان الشوارع في مشاجَراتهم، فهل تراهم أشدَّ صراحةً من الدبلوماسي؟) والأسلوب الثاني هو أن لينجن لا يُصور الشخصية القومية «الفارسية» إلا في حدودِ ما يزعجه من توهُّم الإيرانيين للواقع (أي نتيجةً للخُيَلاء المرَضي [وهو جنون العظَمة أو الاضطهاد])؛ فهو لا يسلِّم بأن الإيرانيين قد شعروا في الواقع بالخيانة والمعاناة، بل يُنكر عليهم ذلك، كما ينكر عليهم الحقَّ في تكوين رأي خاص عن الولايات المتحدة؛ استنادًا إلى ما يرون أن الولايات المتحدة قد قامت به فعلًا في إيران، وليس معنى هذا في رأيه أن الولايات المتحدة لم تفعل شيئًا على الإطلاق في إيران، لكنه يعني فحسبُ أن مِن حقِّها أن

تفعل ما تشاء، دون شكاوى أو ردود أفعالٍ لا صلة لها بالقضية من جانب الإيرانيين، فإن لينجن لا يرى ما يُعتدُّ به في إيران إلا «النفسية الفارسية» التي تُلغي جميع الحقائق الأخرى.

ويتفق معظمُ قراء رسالة لينجن، وهو نفسُه بالتأكيد لا يُنكر أننا يجب ألَّا نختزلَ غيرنا من الناس أو من المجتمعات ونحصرهم في مِثل ذلك الجوهر البسيط النمطي الذي أتى به، ونحن لا نسمح اليوم للناس في الحياة العامة بمعاملة السُّود أو اليهود بهذا الأسلوب مثلما قد نسخر بل ونضحك حقًّا من التصوير الإيراني لأمريكا في صورة الشيطان الأكبر، فهذا كُله أشدُّ إغراقًا مما ينبغي في التبسيط والأيديولوجية والعنصرية، ولكن الاختزال يُحقق الغاية المنشودة فيما يتعلق بهذا العدوِّ تحديدًا، أي إيران التي يشير إليها باسم بلاد الفُرْس، تمامًا مثلما فعل الكاتب مارتن بيريتز في صحيفة **نيو ريببلك** إذ نشر صفحةً كاملة من النثر الذي ينضَح بالعنصرية الصريحة (٧ فبراير ١٩٨١م) كتبها كاتبٌ إنجليزي في القرن السابع عشر عن «الأتراك» وقال مارتن بيريتز إنها قطعةٌ «كلاسيكية» تفيد دارسي ثقافة الشرق الأوسط، ثم أردف قائلًا إنها تدلُّنا على طرائق سلوك المسلمين. ونحن نتساءل ماذا يكون ردُّ فعل بيريتز لو نشر أحدهم صفحةً من نثر القرن السابع عشر عن «اليهود» وقال إنها مرشدٌ يدلنا على طرائق السلوك «اليهودي». والسؤال هو ما الهدف من نشر أمثالِ هذه الوثائق (رسالة لينجن أو «صفحة» بيريتز) ما دامت لا تُعيننا، كما سوف أشرح، على أن نحيط بأي شيءٍ عن الإسلام أو إيران، ولا تساعدنا — في سياق التوتر الناشئ بين الولايات المتحدة وإيران بعد الثورة — في تحديدِ ما يمكن للغرب أن يفعله هناك.

أما حُجة لينجن فتقول إنه مهما يحدث «فالفُرْس ميَّالون» إلى مقاومة «المفهوم العقلاني نفسِه [من وجهة النظر الغربية] لعملية التفاوض»؛ أي إننا نستطيع أن نكون عقلانيين لكن الفُرْس لا يستطيعون، لماذا؟ لأنهم في رأيه يُغلِّبون أنانيتَهم على كل شيء، والواقع في نظرهم شر، وعقلية «السوق الشرقية» (البازار) تُفضل تحقيق المزية الحاضرة على الكَسْب في الأجَل الطويل، والله القدير (سبحانه) عند المسلمين يجعل من المحال عليهم أن يفهموا قانونَ العلة والمعلول، واللغة لديهم غيرُ مرتبطة بالواقع. وباختصار — وبِناءً على هذه الدروس الخمسة التي يستخلصها من تحليله — ينتهي لينجن إلى القول بأن «الفارسيَّ» مفاوض لا يعتمد عليه؛ لأنه لا يشعر بوجود «الطرَف الآخر»، ولا

يتمتَّع بالقدرة على الوثوق به أو حُسن الظن به، لا بل ولا بقوة الشخصية اللازمة للوفاء بما وعَد به بلسانه.

وترجع رشاقةُ هذه الفكرة المتواضعة وجاذبيتُها إلى أن كل ما جاء بها منسوبًا إلى «الفارسي» أو المسلم، دون أية أدلةٍ على الإطلاق، يمكن تطبيقه بحذافيره على «الأمريكي»، ذلك المؤلف شبه الخيالي وغير المسمَّى والمستتر خلف الرسالة. ومَن غيرُ الأمريكي يُنكِر التاريخ والواقع عندما يزعم، من طرفٍ واحد، أن هذين لا يَعنيان أي شيء «للفارسي»؟ ولتلعب الآن إذا أردتَ هذه اللعبة المنزلية: اذكر خصيصةً رئيسية ثقافية واجتماعية في «اليهودية – المسيحية» مرادفةً لإحدى الخصائص التي ينسبها لينجن إلى «الفارسي». الأنانية الغلَّابة؟ جان جاك روسو. تصوير الواقع في صورة الشرير؟ كافكا. الله القادر على كل شيء؟ العهد القديم والعهد الجديد. عدم سرَيان منطق العلة والمعلول؟ بيكيت. عقلية البازار؟ بورصة نيويورك. الخلط بين الألفاظ والواقع؟ الفيلسوفان أوستن وسيرل. ولكن يندر أن يقوم أحدٌ بتكوين الصورة التي تُمثل جوهر الغرب اقتصارًا على اقتباسِ ما قاله كريستوفر لاش عن النرجسية، أو كلمات واعظ مستمسك بحَرفية العقيدة، أو محاورة **كراتيلوس** لأفلاطون، أو إعلان مسجوع منغَّم أو إعلانين، أو (إذا أراد تبيان عجز الغرب عن الإيمان بوجود واقع ثابتٍ خيِّر) كتاب **مسخ الكائنات** للشاعر أوفيد مع زركَشتِه بآيات مختارة من سِفْر **اللاويِّين** في الكتاب المقدس.

إن رسالة لينجن تقوم بوظيفةٍ معادلة لِمثل هذه الصورة التي رسمناها، وكان من المحتمل ألا تَزيد الرسالةُ لو وردَت في سياقٍ آخر عن صورةٍ كاريكاتورية في أفضل الحالات، وأما في أسوئها فكان يمكن اعتبارُها هجومًا فظًّا محدودَ الضرر، بل وليست ذاتَ تأثير يُذكر باعتبارها جزءًا من الحرب النفسية؛ لأنها تكشف من نقاطِ ضعف الكاتب أكثرَ مما تكشف عنه من نقاط ضعف خَصمه، إذ تُبيِّن، على سبيل المثال، أن المؤلف يُساوره قلقٌ شديد إزاء نُظرائه، وأنه لا يستطيع أن يرى الآخَرين إلا مرايا تعكس له صورةَ ذاته. تُرى أين ذهبَت قدرته على تفهُّم وجهة النظر الإيرانية، أو حتى الثورة الإسلامية نفسها وهي التي نفترض أنها ما اندلعَت إلا نتيجةً مباشرة للاستبداد **الفارسي** الذي لا يُطاق ولضرورة الإطاحة به؟

وأما عن حُسن الظن والثقة في عقلانيَّة عملية التفاوض، فحتى لو تناسَينا أو أغفلنا ذِكر أحداث عام ١٩٥٣م، فلنا أن نقول الكثيرَ عن محاولة الانقلاب التي قام بها الجيشُ لإجهاض الثورة، والتي لقِيَت التشجيعَ المباشر من الجنرال الأمريكي هايزر في أواخر

يناير ١٩٧٩م، وكذلك عما فعلتْه مصارفُ أمريكية كثيرة (وهي التي عادةً ما كانت تطيع الحكومة فتتحايل على القواعد لإرضاء الشاه) فإذا بها تُبدي استعدادها في عام ١٩٧٩م لإلغاء عقود القروض الإيرانية المبرَمة عام ١٩٧٧م محتجةً بأن إيران لم تدفع الفوائدَ في مواعيدها، وإن كان محرر صحيفة **لوموند** الفرنسية إريك رولو قد ذكر في ٢٥–٢٦ نوفمبر ١٩٧٩م أنه شاهد بعينه الدليلَ على أن إيران قد دفعَت الفوائد **قبل حلول** مواعيدها. ولا غرو إذن أن ينظر «الفارسي» إلى نظيره باعتباره غريمًا، فهو **ولا شكَّ** غريم، وغريم غير مطمئن لذاته، فذلك ما يقوله لينجن صراحة.

ولكن فلنقُل إن القضية ليست قضيةَ إنصاف بل قضية دقة؛ إن ممثل الولايات المتحدة في المنطقة يُسْدي المشورةَ إلى واشنطن، فما الذي تُراه يستندُ إليه؟ حَفْنة من القوالب اللفظية المأثورة عن المستشرقين والتي كان يمكن أن تكون تَكرارًا حرفيًّا لما قاله السير ألفريد ليال في وصف العقل الشرقي، أو من حديث اللورد كرومر عن تعامله مع أبناء البلد في مصر. وإذا كان إبراهيم يازدي وزيرُ خارجية إيران آنذاك، يرفض في رأي لينجن، الإقرارَ بأن «تكون للسلوك الإيراني عواقبُه على صورة إيران في الولايات المتحدة»؛ فمن ذا الذي تراه على استعداد، من بينِ صانعي القرار الأمريكيين، للإقرار مُقدمًا بأن للسلوك الأمريكي عواقبَه على صورة الولايات المتحدة في إيران؟ ولماذا إذن سمَحْنا للشاه بدخول أمريكا؟ أم تُرانا نشارك أبناء «بلاد فارس» «ذلك النفور من تحمُّل الإنسان مسئوليته عما يفعل»؟

إن رسالة لينجن ثمرةٌ من ثمار القوة الجاهلة الغبية، وهي بالتأكيد لا تكاد تُساهم بشيء يُذكر في تفهُّمنا للمجتمعات الأخرى. فإذا كانت الرسالة نموذجًا لأسلوب مواجهتنا للعالم، فإنها لا توحي بأية ثقة، وأما إذا كانت صورةً يرسمها الأمريكي لأمريكا فهي تُسيء إلينا إساءةً صريحة. ما فائدتها إذن؟ إنها تُبيِّن لنا كيف يقوم ممثلو الولايات المتحدة، ومعهم جانبٌ كبير من المؤسسة الاستشراقية، بخلقِ واقع وهميٍّ لا يتفق مع عالمنا، ولا مع عالم إيران. أما إذا عجزَت الرسالة عن إيضاح حِكمة التخلص إلى الأبد من هذه الصور الشائهة للغير، فلسوف يُواجه الأمريكيون المزيدَ من المتاعب الدولية، ويُعرضون براءتهم، مع الأسف، لتحمُّل إساءةٍ جديدة دون نفع يُرجى.

ولنُسلِّم إذن بأن إيران والولايات المتحدة قد تعرَّضتا لمعاناةٍ مريرة، ولنُسلِّم أيضًا بأن الاستيلاء على السفارة حادثٌ يدل على وقوع الإيرانيين برُمَّتهم في هُوَّة الفوضى العقيم والرجعية. ولكننا مع ذلك لا نحتاج إلى استخلاص حكمةٍ ناقصة من استقراء التاريخ

القريب، فالواقع يقول: إن التغيير يجري على قدمٍ وساق في عالم «الإسلام» مثلما يجري في الغرب، فإذا اختلفَت الأساليب وسرعةُ التغيير، فإن التشابه قائمٌ بين بعض الأخطار وبعض مصادر القلق هنا وهناك. وصيحات النداء التي تلتفُّ حولها الجماهيرُ المؤمنة بها، مثل «الإسلام» هناك و«الغرب» هنا (أو «أمريكا») مصدرُ حفزٍ للهمم أكثر مما تُعتبر دعوةً للتبصُّر والتعمُّق، وقد ينشأ عن تشويهِ صورة الحقائق الواقعة ردُّ فعل مُساوٍ له في المقدار ومضادٌّ له في الاتجاه، فإذا بمصطلحَي «الإسلام» و«الغرب» وقد أحالا التحليلَ إلى مسألة خِلافية، وأحالا الخبرةَ العملية إلى شطحاتِ خيال. مطلبي هو الاحترام الواجب للتفاصيل الملموسة للخبرة البشرية، والتفهم النابع من النظر إلى «الآخر» نظرة ودٍّ وتراحم؛ والمعرفة التي تُكتسب وتُنشر بأمانة أخلاقية وفكرية؛ فهذه بالتأكيد أهدافٌ أفضلُ وإن لم تكن أيسرَ تحقيقًا في الوقت الحاضر من المواجهة والعداء الذي يختزل الخصومَ ويُحقِّرهم. وحبَّذا لو استطعنا في سبيل ذلك أن تتخلصَ نهائيًّا من رواسب الكراهية القديمة والعناوين العامة التي تؤذي بعموميتها الإحساسَ مثل «المسلم» أو «الفارسي» أو «التركي» أو «العربي» أو «الغربي».

إ. و. س.
٩ فبراير، ١٩٨١م
نيويورك

الفصل الأول

تصوير الإسلام في الأخبار

أولًا: الإسلام والغرب

عندما أرادت شركة إديسون المتحدة بنيويورك (شركة كون إيد) أن تُقْنع الأمريكيين بضرورة توفير مصادرَ بديلةٍ للطاقة، أذاعت إعلانًا تلفزيونيًّا مثيرًا في صيف عام ١٩٨٠م، يتضمن لقطاتٍ متحرِّكةً قديمة لبعض الشخصيات المعروفة في منظمة البلدان المُصدِّرة للنفط (أوبك) — مثل الدكتور أحمد زكي يماني، والعقيد معمَّر القذافي، وبعض الشخصيات العربية التي تلبس الزي العربي وإن تكن أقلَّ شهرة — ويمزج بينها، بالتناوب، وبين بعض اللقطات الثابتة الأخرى، إلى جانب لقطاتٍ لشخصيات أخرى ارتبطتْ أسماؤها بالنفط والإسلام مثل الخوميني، وعرفات، وحافظ الأسد. ولم يُشِر الإعلان إلى أيٍّ من هذه الشخصيات بأسمائها، ولكن المذيع قال بصوت المنذر المحذِّر إن «هؤلاء الرجال» يتحكمون في مصادر النفط الأمريكية. وكان صوت المذيع القادم من الخلفية ذا نبراتٍ وَقورة، ولم يُفصح عن أسماء «هؤلاء الرجال» ولا عن البلدان التي ينتمون إليها، بل ترك المشاهدين يشعرون بأن هذه الكوكبة من الأشرار الذكور قد أوقَعوا الأمريكيِّين في قبضةِ من يتلذَّذ بتعذيبهم دونما ضابطٍ أو رابط. وكان يكفي أن يظهر «هؤلاء الرجال» على النحو الذي ظهروا به في الصحف والتلفزيون حتى يعتريَ الأمريكيِّين مزيجٌ من مشاعر الغضب والاستياء والخوف. وكانت هذه المشاعر هي التي عمدت شركة «كون إيد» إلى إثارتها واستغلالها فورًا لأسباب تجارية محلية، تمامًا كما حدث قبل عام واحد، عندما ألَحَّ ستيوارت أيزنستات، مستشار الرئيس كارتر للسياسات المحلية، على الرئيس أن «يتخذ خطوات قوية لحشد الأمة والالتفاف حول أزمةٍ حقيقية وتحديد عدوٍّ واضح لنا؛ منظمة أوبك».

ويتضمن إعلان شركة «كون إيد» عُنصرَين يُشكِّلان معًا موضوعَ هذا الكتاب. الأول هو، بطبيعة الحال، الإسلام، أو بعبارة أخرى صورةُ الإسلام في الغرب بصفةٍ عامة، وفي الولايات المتحدة بصفة خاصة. والثاني هو استخدام هذه الصورة في الغرب، وخصوصًا في الولايات المتحدة. وكما سوف نرى، يرتبط العنصران بعضُهما بالبعض ارتباطًا يكشف لنا في النهاية عن الكثير في الغرب وفي الولايات المتحدة، مثلما يكشف لنا، بوسائل أقلَّ وضوحًا وطرافة، عن بعض جوانب الإسلام. ولكن لِننظرْ في تاريخ العلاقات بين الإسلام والغرب المَسيحي قبل أن ننتقلَ إلى فحص المرحلة الراهنة.

منذ أواخر القرن الثامنَ عشر، على الأقل، وحتى يومنا هذا، وردود الأفعال الغربية الحديثة إزاء الإسلام يُسيطر عليها نمط تفكير تعرَّض للتبسيط بصورةٍ جذرية ما زلنا نستطيع أن نُطلق عليها صفة التفكير الاستشراقي. والأساس العام للفكر الاستشراقي يقوم على هيكل جغرافي ينمُّ عن خيال خصبٍ وإن كان يتَّسم بالاستقطاب الجوهري، إذ يُقسِّم العالم إلى قسمَين غير متساويين، أما القسم الأكبر «المختلف» فاسمه الشرق، وأما القسم الآخر، الذي يُعرف أيضًا باسم «عالمنا» فهو الغرب.[1] ودائمًا ما تنشأ أمثالُ هذه التقسيمات عندما ينزع أحد المجتمعات (أو إحدى الثقافات) إلى تأمُّل مجتمعٍ آخرَ مختلف أو ثقافة أخرى مختلفة. لكن الطريف هنا هو أن الشرق، حتى مع اعتباره وباستمرارٍ أدنى مرتبةً من الغرب، دائمًا ما تمتع بما أضفاه الغربيون عليه من تفوُّق على الغرب في الحجم وفي القوة الهائلة الكامنة فيه (والتي عادةً ما توصَف بأنها هدَّامة). ولما كان الإسلام ينتمي في نظرهم دائمًا إلى الشرق، أصبح مصيرُه الخاص داخلَ هيكل الاستشراق العام هو أن ينظروا إليه في أول الأمر كما لو كان وحدةً متجانسة جامدة، ثم ينظروا إليه بعد ذلك بمشاعرَ بالغةِ الخصوصية من العداء والخوف معًا. ولا شكَّ أن لذلك أسبابَه الدينية والنفسية والسياسية الكثيرة، ولكن كل هذه الأسباب ترجع إلى إحساس الغرب بأن الإسلام لا يقتصرُ على كونه منافسًا قويًّا بل يُمثل كذلك تحديًا حديثَ العهد للمسيحية.

كان الغربيُّون يعتقدون في معظم فتراتِ العصور الوسطى وفي إبَّان مطلع عصر النهضة في أوروبا أن الإسلام دينٌ شيطانيٌّ يتضمن الرِّدَّة والتجديف والغموض[2] ولم يكن يَعْنيهم أن المسلمين يعتبرون محمدًا نبيًّا لا إلهًا، وأما الذي كان يَعني المسيحيين فهو أن يصفوا محمدًا بأنه نبيٌّ كاذب، رجل يبذر بذورَ الشقاق، ويحبُّ الملاذَّ الحسية، ومنافق وعميل للشيطان. ولكن هذه النظرة إلى محمد لم تكن تقوم على أُسس العقيدة، إن شئنا الدقةَ في التعبير؛ فالأحداث الواقعية في العالم الحقيقي من حولهم جعلتْ من الإسلام قوةً

سياسية جبَّارة، إذا ستمرَّت الجيوش والأساطيل البحرية الإسلامية العُظمى على مدى قرونٍ طويلة تُهدد أوروبا، وتُدمر مواقِعَها المتقدمة، وتستعمر أملاكها. وبدا لهم كأنما برزَت في الشرق صورةٌ أخرى للمسيحية، أكثر شبابًا ورجولةً وطاقة، فتسلَّحَت بعلوم اليونان القدماء، وتدعمَت بعقيدةٍ حربية بسيطة لا تعرف للخوف سبيلًا فانثنَت تبغي هدم المسيحية. واستمر الخوف مما أطلق الغربيون عليه اسم «الديانة المحمدية» حتى بعد أن تعرَّض عالم الإسلامُ لفترة من التدهور، وبدأت أوروبا عصر الرُّقيِّ والنهضة، ولما كان العالم الإسلامي أقربَ إلى أوروبا من أي دين غير مسيحي آخَر، فقد أدَّت مُجاورته لأوروبا في ذاتها إلى إثارة ذكرياتِ غزواته لأوروبا وتذكيرها دائمًا بقدرته الكامنة على إزعاج الغرب، المرةَ بعد المرة. أما حضارات الشرق الكبرى الأخرى — ومن بينها الهند والصين — فيُمكن اعتبارها منهزمةً ونائية؛ ومِن ثَم فهي ليست مصدرَ قلق مستمر، وبدا لهم أن الإسلام وحده هو الذي لم يستسلم تمامًا في أي يوم للغرب، وعندما بدا أن العالم الإسلامي يوشك أن يُكرر انتصاراته القديمةَ من جديد في أعقابِ الارتفاع الكبير في أسعار النفط في أوائل السبعينيَّات، سرى في جسد الغرب كلِّه ما يُشبه رجفة الرعب.

ثم جاء عام ١٩٧٨م لتحتلَّ إيران قلبَ مسرح الأحداث وتتسبَّب في إحساس الأمريكيين بمشاعرَ مُتزايدة من القلق والتوتر. ولم يسبِقْ لبلدانٍ كثيرة تبعد هذه المسافة وتختلف ذلك الاختلافَ عن الولايات المتحدة أنْ شغَلَت الأمريكيِّين بمثل هذا العمق، ولم يحدث من قبل أن أحَسَّ الأمريكيون، فيما يبدو، بمِثل هذا الشلل، إذ بدا أنهم لا يستطيعون أن يَحولوا دون تتابعِ وقوع تلك الأحداث الدرامية المتوالية، بل ولم يتمكَّنوا في غِمار ذلك كلِّه من نسيانِ أو تناسي إيران؛ إذ كان ذلك البلد يمدُّ يدَه بتحدٍّ سافرٍ، فيما يبدو، وعلى مستويات كثيرة، ليؤثر في حياتهم. فلقد كانت إيران من كبار مُوَردي النفط في فترةٍ شحَّت فيها مواردُ الطاقة. وهي تقعُ في منطقةٍ شاع اعتبارها غيرَ مستقرةٍ وذاتَ أهمية استراتيجية حيوية، وكانت حليفًا مُهِمًّا، لكنها فقدَت نظامها الإمبراطوري، وجيشها، وقيمتها في الحسابات العالمية التي وضعَتها أمريكا في غضون عام واحد من الاضطرابات الثورية الصاخبة التي لم يسبق لها مثيلٌ تقريبًا، وعلى مثل هذا النطاق الهائل، منذ أكتوبر ١٩١٧م، وكان النظام الجديد الذي وصف نفسَه بالنظام الإسلامي، ويتمتَّع بشعبية ويتَّسم بعَدائه للإمبريالية، فيما يبدو، يُكافح حتى يخرج إلى الحياة. واستولت صورةُ آية الله الخوميني واستولى حضورُه على أجهزة الإعلام التي لم تستطع إيضاحَ شيء عنه، سوى وصفِه بأنه عنيدٌ وقوي وغاضب أشدَّ الغضب من الولايات المتحدة. وأخيرًا، كان من نتيجة دخول

الشاه السابق إلى الولايات المتحدة يوم ٢٢ أكتوبر ١٩٧٩م أن قامت مجموعةٌ من الطلاب الإيرانيين باحتلال سفارة الولايات المتحدة في طهران يوم ٤ نوفمبر، واحتجاز عددٍ كبير من الرهائن الأمريكيين. وقد كادت الأزمة أن تنفرج وأنا أكتبُ هذا الكتاب.

ولكن ردود الفعل على أحداث إيران لم تقَع في فراغ؛ فوراء تُخوم الوعي الثقافي للجمهور كان يَكمُن الموقف الذي طال أمدُه تجاه الإسلامِ والعرب، والشرقِ بصفة عامة، وهو الذي كنتُ ولا أزال أُطلق عليه صفة الاستشراق. فسواءٌ قرأت رواية حديثة هلَّل لها النقادُ مثل رواية «**مُنحنًى في النهر**» التي كتبها ف. س. نايبول، ومثل رواية **الضربة الرابحة** التي كتبها جون أبدايك، أو كتب التاريخ المدرسية، أو القصص المرسومة بالكاريكاتير، أو مسلسلات التلفزيون، أو الأفلام أو الرسوم الكاريكاتورية، فسوف تجد التصوير الذي لا يختلف أبدًا للإسلام، وتحسُّ وجوده دون تغيير في كلِّ مكان، وترى أنه يستمدُّ مادته من نفس الصورة القديمة التي ثبَّتَها الزمنُ للإسلام، ومن هنا جاءت الصورة الكاريكاتورية المتواترةُ للمسلمين باعتبارهم مُورِّدين للنفط، وإرهابيِّين، وأخيرًا باعتبارهم جماهيرَ غوغائية متعطشةً للدم. وعلى العكس، لم تُفسِح الثقافةُ الأمريكية بصفةٍ عامة، ولم يُفسِح الحديث عن غير الغربيِّين بصفةٍ خاصة؛ مساحةً تذكر للحديث أو للتفكير، ناهيك برسمِ صورة الإسلام أو أيِّ شيء إسلاميٍّ بتعاطُف ووُدٍّ. ومن المحتمل أنك إذا سألتَ أحدًا أن يذكر اسم كاتبٍ **إسلامي** يعرفه، أن تلتقيَ معظم الإجابات حول خليل جبران (الذي لم يكن إسلاميًّا). وأما الخبراء الأكاديميون المتخصصون في الإسلام فقد دأبوا على تناول هذا الدين وشتى ثقافاته في إطارٍ أيديولوجي اخترعوه أو حدَّدَت الثقافةُ صورته، فامتلأ بالانفعال، وبالتعصب المعهود في الدفاع النفسي، وأحيانًا بالنفور. وهذا الإطار هو الذي يجعل **تفهُّم** الإسلام مهمةً بالغةَ الصعوبة. فإذا استندنا في أحكامنا إلى الدراسات المعمَّقة والأحاديث التي زخرَت بها أجهزةُ الإعلام عن الثورة الإيرانية في ربيع عام ١٩٧٩م، فسوف نَلمح الاتجاه إلى عدم تقبُّلِ الثورة الإيرانية إلا باعتبارها هزيمةً للولايات المتحدة (وهو ما كانتْه الثورة من زاوية معينة وحسب، بطبيعة الحال) أو انتصارًا للظلام على النور.

وقد لعب ف. س. نايبول دورًا طريفًا في مجال المساعدة على توضيح هذا العداء العامِّ للإسلام؛ فقد أشار في مقابلةٍ صحفية نشرَتْها في الآونة الأخيرة مجلة **نيوزويك إنترناشونال** (١٨ أغسطس ١٩٨٠م) إلى كتابٍ يكتبه عن «الإسلام»، ثم قال، دون أن يسأله أحدٌ رأيَه: إن «الأصولية الإسلامية تفتقرُ إلى أيِّ جوهر فكري؛ ومن ثَمَّ فلا بد

أن تنهار.» لكنه لم يُحدد الأصولية الإسلامية التي يَعنيها، ولا الجوهرَ الفكري الذي يُشير إليه، وإن كان يقصد إيران دون شك، وأيضًا — وبنفس الدرجة من الغموض — موجةَ العداء للإمبريالية من جانبِ الإسلام في العالم الثالث في الفترة التي تلَت الحرب العالمية الثانية، فالمعروف أن نايبول يُضمِر كراهيةً مريرة إلى أقصى حدٍّ لهذه الموجة. ففي آخرِ روايتين له، وهما **رجال حرب العصابات** و**مُنحنًى في النهر**، يُشكِّك المؤلفُ في الإسلام. وفي إطار إدانة نايبول العامة للعالم الثالث (وهي الإدانة التي يُحبها القراء الغربيون الليبراليون) نجده يجمعُ بين الفساد والشرِّ الكامن في عددٍ من الحكام الذين يرسم لهم صورًا بشعة مضحكة، وبين نهاية الاستعمار الأوروبي، وبين الجهود المبذولة بعد زوال الاستعمار في بناء المجتمعات الوطنية المحلية، باعتبار هذه الظواهر دليلًا على الفشل الفكريِّ الشامل في أفريقيا وآسيا. ويقول نايبول إن «الإسلام» يلعب دورًا كبيرًا، سواءٌ في الأسماء الإسلامية العائلية التي يتسمَّى بها رجالُ حرب العصابات في جزر الهند الغربية، وهو يرسم لهم صورةَ مَن يُرثى لحاله، أو في الآثار الباقية من تجارة الرقيق الأفريقية. وهكذا يتحول «الإسلام» عند نايبول وقراءه إلى عُنوان يشمل كلَّ ما يرفضه الإنسان من موقف العقلانية المُتحضرة والغربية.[3]

إننا نشعر كأنما يصبح من المحال التمييزُ بين العاطفة الدينية المشبوبة وبين الكفاح في سبيل قضيةٍ عادلة وبين الضعف البشري العادي وبين المنافسة السياسية وبين تاريخ الرجال والنساء والمجتمعات، عندما يتناول الرِّوائيون والصحفيون، وواضِعو السياسات، و«الخبراء» موضوع «الإسلام» أو الإسلام الذي نشهده الآن في إيران وغيرها من مناطق العالم الإسلامي، فمصطلح «الإسلام» لديهم يشمل، فيما يبدو، جميعَ جوانب العالم الإسلامي الشاسع المتنوِّع، واختزالها جميعًا في جوهرٍ خاص يُضمِر الشرَّ ولا يعرف التفكير. ولا يمكن أن نجنيَ من ذلك، بدلًا من التحليل والتفهُّم، إلا أشدَّ أشكالِ المواجهة سذاجةً بيننا وبينهم؛ أي صيغة «نحن» في مقابل «هم» وإذن فمهما يَقُل الإيرانيون أو المسلمون عن مفهومهم الخاصِّ للعدالة، أو عن تاريخ الظلم الذي تعرَّضوا له، أو عن رؤيتهم لمجتمعاتهم، فسوف يبدو ذلك لا صلةَ له بالموضوع. وأما ما يَعني الولايات المتحدة، بدلًا من ذلك، فهو ما تفعله «الثورة الإسلامية» الآن، وعدد الأشخاص الذين أصدرَت المحاكمُ الثورية الحكمَ بإعدامهم، وعدد الفظائع الغريبة التي أمر آية الله المذكورُ بارتكابها باسم الإسلام. ولم يحاول أحدٌ بطبيعة الحال أن يُوازيَ بين أيٍّ من ذلك وبين مذبحةِ جونز تاون، أو اللوثة الجماهيرية الهدَّامة في الحفل الغنائي الذي قدَّمه فريق «هُوُ»

في سنسيناتي، أو الخراب الذي أحدثته المسيحيةُ في الهند الصينية، أو الثقافة الغربية أو الأمريكية بوجهٍ عام. فمثل هذا التوازي يقتصر على ما يُسمونه «الإسلام».

لماذا شهدنا كثيرًا إذن قيامهم بضغط شتى الأحداث السياسية والثقافية والاجتماعية بل والاقتصادية، على تنوُّعها الهائل، واختزالها بذلك الأسلوب البافلوفي في مصطلح «الإسلام»؟ تُرى ما الذي يتميز به «الإسلام» حتى يحدث ذلك الردُّ التلقائي السريع المنفلِت من كل عِقال؟ تُرى ما أوجه اختلاف «الإسلام» والعالم الإسلامي عند الغربيين عن بقية العالم الثالث مثلًا وعن الاتحاد السوفييتي؟ هذه أسئلة أبعدُ ما تكون عن البساطة؛ ولذلك فلا بد من تجزئة الإجابة عليها، وتبيان عناصرها ووصفِ كلٍّ على حدةٍ والتمييز في تمهُّل بينها.

تشتهر الأسماء العامة التي يُقصد بها الدلالة على شرائحَ بالغةِ الضخامة والتعقيد من دنيا الواقع بالغموض، على كراهيتنا له، وبأنها في الوقت نفسِه محتومة. فإذا كان صحيحًا أن مصطلح «الإسلام» اسم عامٌّ يفتقر إلى الدقة، إلى جانبِ ما يحمله من الشحنة الأيديولوجية، فمن الصحيح كذلك أن مصطلحَي «الغرب» و«المسيحية» من المصطلحات المشكلة كذلك. ومع ذلك فالسبيل غيرُ ميسَّر لنا لتجنُّب هذه الأسماء العامة، ما دام المسلمون يتكلمون عن الإسلام، والمسيحيون عن المسيحية، والغربيون عن الغرب، وما دام كلُّ طرفٍ يتكلم عن الأطراف الأخرى جميعًا بأساليبَ تبدو مقنعةً ودقيقة. وأظن أنه من الأجدى الآن علينا ألا نُحاول أن نقترح وسائل التفافٍ حول هذه الأسماء العامة، بل أن نعترف بدايةً بوجودها وبأنها ظلَّت تستعملُ ردحًا طويلًا من الزمن باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من التاريخ الثقافي لا باعتبارها تصنيفات موضوعية. وسوف أعود في هذا الفصل بعد قليلٍ إلى الحديث عنها باعتبارها تفسيراتٍ وضعَتها لنفسها المجتمعاتُ التي تأخذ بتفسيرات معينة، وهي التسمية التي سأضعُها لها. وهكذا فإن علينا أن نذكر أن مصطلحات «الإسلام» و«الغرب» بل و«المسيحية» تقوم كلٌّ منها بوظيفتَين مختلفتين، ويدلُّ كلٌّ منها على معنيَين اثنين على الأقل في كل مرة يُستخدم فيها المصطلح. فهي أولًا تنهض بوظيفة التعريف البسيطة، ومثال ذلك قولنا إن الخوميني مسلم أو إن البابا يوحنا بولس الثاني مسيحي. فأمثال هذه الأقوال تحمل الحدَّ الأدنى من الدلالة على ماهية الشيء في مقابل الأشياء الأخرى جميعًا. وعلى هذا المستوى نستطيع التمييزَ بين البرتقالة والتفاحة (مثلما نُميِّز بين المسلم والمسيحي) وإن كان ذلك لا يتعدَّى حدودَ معرفتنا أنهما فاكهتان مختلفتان، تنمو كلٌّ منهما على شجرة مختلفة، وهلم جرًّا.

وأما الوظيفة الثانية لهذه الأسماء العامة المتعدِّدة فهي الدلالة على معانٍ أشد تعقيدًا. فالحديث عن «الإسلام» في الغرب اليوم يعني الإشارةَ إلى الكثير من المساوئ التي ذكرتها. أضف إلى ذلك أنه من المحتمل أن يدلَّ مصطلح «الإسلام» على شيء يعرفه المرء معرفة مباشرة أو موضوعية. ويصدقُ هذا القول على استعمالنا لمصطلح «الغرب». ترى كم عدد الذين يستعملون هذه المصطلحاتِ بغضبٍ أو بثقة وهم يُحيطون إحاطةً مُحكمةً بجميع جوانب التقاليد الغربية، أو الفقه القانوني الإسلامي، أو اللغات المستعملة فعلًا في العالم الإسلامي؟ الواضح أن عددهم بالغُ الضَّآلة، ولكن ذلك لا يمنع الناس من وضع الصفات المميزة «للإسلام» أو «للغرب»، أو من الاعتقاد بأنهم يعرفون على وجه الدقة ما يتحدَّثون عنه.

وهذا هو ما يدعونا إلى أن نأخذ الأسماء العامة مأخذ الجِد. فالمسلمُ يتحدث عن «الغرب»، والأمريكيُّ يتحدث عن «الإسلام»، وكلٌّ منهما يرى وراء هذه التعميمات الهائلةِ تاريخًا طويلًا يُعينه ويَعوقه في الوقت نفسِه؛ فإن لها طابَعًا أيديولوجيًّا يزخر بمشاعرَ مشبوبةٍ جارفة، كما أنها نجحَت في البقاء بعد المرور بتجارِبَ وخبراتٍ كثيرة واستطاعت التكيُّف مع كل جديد من الأحداث والمعلومات وحقائق الواقع. ولقد اكتسب كلٌّ من مصطلحَي «الإسلام» و«الغرب» حاليًّا وجودًا حاضرًا مُلِحًّا وقويًّا في كل مكان، وعلينا أن نشير فورًا هنا إلى أن الطرفَين اللذين يجري تحريض أحدهما على الآخر دائمًا، فيما يبدو، هما الغرب والإسلام لا المسيحية والإسلام. وأما السبب فيكمن في افتراض أن «الغرب» أكبر من المسيحية وأنه تخطَّى مرحلة الدين المسيحي، وهو الدين الأساسي في الغرب، وأن عالم الإسلام — على الرغم من تنوُّع مجتمعاته وتواريخه ولغاته — لا يزال غارقًا في الدِّين، وفي الحياة البدائية والتخلف. والافتراض يَعني إذن أن الغرب حديثُ الطابع، وأكبر من مجموع أجزائه، وحافلٌ بالمتناقضات الثريَّة المثريَة، ومع ذلك فهو دائمًا ذو هُويَّة ثقافية «غربية»، وأما عالم الإسلام، فهو لا يتجاوز مصطلح «الإسلام»، ويقبل الاختزالَ في عددٍ محدود من الخصائص الثابتة رغم ما يبدو فيه من تناقضات وخبرات التنوع التي تبدو على السطح بالكثرة التي يتميز الغرب بها.

وهاك مثالًا قريب العهد على ما أعنيه، وهو مقالٌ منشور في باب «استعراض أنباء الأسبوع» من صحيفة **نيويورك تايمز** بتاريخ ١٤ سبتمبر ١٩٨٠م. والمقال كتبه جون كيفنر وهو مراسل الصحيفة الكُفء في بيروت، وموضوع المقال هو مدى تغلغل الاتحاد السوفييتي في العالم الإسلامي. وأما الفكرة التي يطرحها كيفنر فيدلُّ عُنوان المقال عليها

بوضوح كافٍ، فالعنوان هو «لا يزال التنافر قائمًا بين ماركس والمسجد»، ولكن الجدير بالإشارة أنه يستخدم مصطلح «الإسلام» في إقامة رابطةٍ مباشرة ومُطْلقة، وكان يمكن أن تكون مرفوضةً في سياقاتٍ أخرى، بين أحد المفهومات المجرَّدة وبين حقائق الواقع البالغِ التعقيد. وحتى إذا سَلَّمنا بأن الإسلام يختلف عن سائر الأديان الأخرى في أنه دين جامع لا يفصل بين الكنيسة والدولة، أو بين الدين والحياة اليومية، فإن الفِقرات التالية من مقال كيفنر تتضمَّن ما يُعتبر دليلًا على الجهل وداعيًا للتضليل بصورةٍ فريدة، وربما بصورة متعمَّدة، وإن كان كلامًا تقليديًّا لا جديد فيه:

> إن سبب انحسار نفوذ موسكو يتَّسم ببساطةٍ خادعة؛ ألا وهو أن ماركس والمسجد لا يتفقان [تُرى نفترض إذن أن ماركس أقربُ إلى الاتفاق مع الكنيسة أو مع المعبد؟].
>
> وفيما يتعلَّق بالذهن الغربي [وهذا هو بيت القصيد كما هو واضح] فلقد تكيَّفَ منذ حركة الإصلاح الدينيِّ مع التطورات التاريخية والفكرية التي عملتْ بانتظام على تقليل الدور المنوط بالدين، وهكذا فهو يُواجه صعوبةً في تفهُّم القوة التي يُمارسها الإسلام [وإذن فالمفترض أنه لم يتكيَّف مع التطورات التاريخية أو الفكرية]، ومع ذلك فلقد ظلَّ الإسلام على امتداد قرونٍ طويلة يُمثل القوةَ الرئيسية في حياة هذه المنطقة، ويبدو، ولو مؤقتًا على الأقل، أن قوته في ازدياد.
>
> لا يفصل الإسلامُ بين الدين والدولة؛ فهو نظامٌ جامع لا يقتصر على العقيدة، بل يشمل العملَ كذلك، وبه قواعدُ ثابتة تحكم الحياةَ اليومية، ودافعٌ روحي يدفع المسلمَ إلى مواجهة الكافر أو هدايته للإسلام. وفي نظر المتديِّنين، وخصوصًا العلماء وفقهاء الدين منهم، بل وفي نظر الجماهير أيضًا [أي لا استثناء لأحد] تبدو الماركسية، بنظرتها الدنيوية المحضة للإنسان مذهبًا غريبًا، بل ومذهب تجديف كذلك.

أي إن كيفنر لا يقتصر على تجاهل التاريخ وبعض التعقيدات الأخرى مثل سلسلة الموازَنات التي يُقيمها مكسيم رودنسون بين الماركسية والإسلام (ويدرسها في كتابٍ يحاول إيضاحَ سببِ نجاح الماركسية، فيما يبدو، في النَّفاذ إلى بعض المجتمعات الإسلامية على مرِّ السنين)[4] بل إن كفنر يُقيم حجته على مقارنةٍ خفيَّة بين «الإسلام» و«الغرب» وهو

الذي يتميزُ في نظره بتنوعٍ حتى ليصعب تحديدُ طابَعِه بالمقارنة بالإسلام الذي يُوحي كفنر بأنه يتَّسم بالبساطة والجمود والشمولية. والطريف هو أن كفنر قادرٌ على أن يقول ما يقوله دون المخاطرة بأن يبدوَ مخطئًا أو مغفَّلًا!

الإسلام في مقابل الغرب — هذا هو اللحن «القراري» الذي تُصاحبه مجموعةٌ من التنويعات ذاتِ الخصوبة المذهلة، ومن الأفكار الموسيقية التي تتضمَّنها هذه التنويعات فكرةُ أوروبا في مقابل الإسلام، وأمريكا في مقابل الإسلام.[5] وإن كُنا نلمح الدور المهمَّ الذي تلعبه الخبراتُ العَملية المختلفة مع الغرب أيضًا، بصورة عامة؛ إذ لا بد من رصد وجه الاختلاف البالغ الأهمية بين الوعي الأمريكي والوعي الأوروبي بالإسلام. فحتى عهدٍ قريب كانت فرنسا وإنجلترا مثلًا تمتلكان إمبراطوريات إسلامية شاسعة، وسوف نجد في كلٍّ من هاتين الدولتين، وإلى حدٍّ أقلَّ في إيطاليا وهولندا اللتين كانتا تحتلان مستعمراتٍ إسلاميةً أيضًا، تراثًا طويلًا متصلًا من الخبرة المباشرة بالعالم الإسلامي.[6] ويتجلَّى هذا في المبحث الأكاديمي الأوروبي المتميز الذي نُسميه الاستشراق، والذي ازدهر في البلدان ذاتِ المستعمرات، وكذلك في بعض البلدان الأخرى (مثل ألمانيا وإسبانيا وروسيا قبل الثورة) التي كانت تريد لنفسها مستعمرات، أو كانت قريبةً من الأقاليم الإسلامية أو كانت هي نفسُها دُولًا إسلامية. ويعيش اليوم في الاتحاد السوفييتي قرابة ٥٠ مليونَ مسلم، كما قام في أواخر عام ١٩٧٩م باحتلال دولة أفغانستان المسلمة. ولن نجدَ نظائرَ لأيٍّ من ذلك كلِّه في الولايات المتحدة، وإن كنا سوف نجد عددًا هائلًا، بل لم يسبق له مثيل، من الأمريكيين الذين كتَبوا أو فكَّروا أو تحدَّثوا عن الإسلام.

وهكذا فإن عدم وجود الماضي الاستعماري أو الاهتمام الثقافيِّ الطويل الأمدِ بالإسلام في أمريكا يَزيد من غرابةِ انشغالها إلى حدِّ الهوس حاليًّا به، ويجعله أشدَّ تجريدًا، وأقربَ إلى أن يكون خبرةً نقلها عن الآخرين. إذ إن عدد الأمريكيين الذين يتمتعون بخبرةِ التعامل المباشر مع المسلمين بالغُ الضآلة نسبيًّا، فإن شئنا المقارنةَ وجدنا أن الدِّين الثانيَ في فرنسا، من حيث عددُ معتنقيه، هو الإسلام، وقد لا يكون في هذا سببٌ لحبه ولكنه بالتأكيد يَزيد المعرفةَ به. وكانت موجة الاهتمام الأوروبي في العصر الحديث بالإسلام تُمثل أحدَ عناصر ما وُصف بأنه «النهضة الاستشراقية»، وهي الفترة التي تمتدُّ من أواخر القرن الثامن عشر حتى مطلع القرن التاسع عشر، وقام فيها العلماء الفرنسيون والبريطانيون بإعادة اكتشاف «الشرق» — الهند والصين واليابان ومصر وبلاد ما بين النهرَين، والأراضي المقدسة. وسواءٌ كان ذلك خيرًا أم شرًّا، فإنهم كانوا ينظرون إلى الإسلام باعتباره جزءًا من

الشرق، يُشاركه غموضَه وغرابته وفساده وقوته الكامنة. صحيحٌ أن الإسلام ظل يُشكل تهديدًا عسكريًّا مباشرًا لأوروبا على امتداد قرون سابقة، وصحيحٌ أيضًا أن الإسلام كان يُمثل مشكلةً للمفكرين المسيحيين في العصور الوسطى ومطلع النهضة بعد أن استمروا على مدى مئاتِ السنين ينظرون إليه وإلى نبي الإسلام محمد، على أنهما يُمثلان أحطَّ لونٍ من ألوان الرِّدَّة، ولكنه كان على الأقل يُمثل لكثيرٍ من الأوروبيين ضربًا من التحدي الثقافي الديني الذي لم يمنع الإمبرياليةَ الأوروبية من بناء مؤسساتها في الأراضي الإسلامية. ومهما يكن العداءُ بين أوروبا والإسلام، فلقد نشأت أيضًا خبرةٌ مباشرة به، كما أبدى كثيرٌ من الشعراء والروائيين والعلماء — مثل جيته، وجيرار دي نيرفال، وريتشارد بيرتون، وفلوبير، ولويس ماسينيون — افتتانَهم به الذي تجلَّى في إبداعاتهم وأعمالهم المُرهفة المستلهَمة من الإسلام.

ومع ذلك، وعلى الرغم من جهود هؤلاء والآخرين من أمثالهم، لم يكن الإسلامُ في يومٍ من الأيام موضعَ ترحيب في أوروبا، ولم يكن معظمُ فلاسفة التاريخ الكبار، من هيجل إلى شبنجلر، يُبْدون حماسًا شديدًا للإسلام. ولقد كتب ألبرت حوراني مقالًا يتميَّز بالوضوح والبعدِ عن الهوى بعنوان «الإسلام وفلسفة التاريخ» ناقش فيه الخطَّ المستمر، وإلى درجةٍ مثيرة، للإسلام باعتباره نظامًا من نُظم العقيدة.[7] فإذا استثنينا بعضَ الاهتمامات العارضة بكاتبٍ من متصوفة الإسلام أو بإمامٍ من أئمة الصوفية، وجدنا أن موجات الإقبال الشعبيِّ في أوروبا على ما يُسمى «حكمة الشرق» نادرًا ما كانت تتضمن الحكماءَ أو الشعراء المسلمين، وتكاد معرفةُ الأوروبيين المحدَثين بالشخصيات الإسلامية الشهيرة تقتصرُ على عمر الخيام، وهارون الرشيد، والسندباد، وعلاء الدين، وحاجي بابا، وشهرزاد، وصلاح الدين، ولم يستطع حتى كارلايل أن يأتيَ بالقَبول على نطاقٍ واسع للنبي محمد، وأما جوهر العقيدة التي دعا إليها محمد، فلقد بدَت للأوروبيين ومنذ زمن بعيد غيرَ مقبولة لأسبابٍ مسيحية أساسًا، وإن كانت لم تَخْلُ من طرافةٍ لهذه الأسباب ذاتِها. وفي أواخر القرن التاسعَ عشر، ومع زيادة الوطنية الإسلامية في آسيا وأفريقيا، شاع الرأيُ القائل بأن المستعمرات الإسلامية كُتب عليها أن تبقى تحت الوصاية الأوروبية لسببين مجتمعَين: الأول أنها مُربِحة، والثاني أنها متخلِّفةٌ وتحتاج إلى الانضباط الغربي.[8] فإذا تغاضَينا عن ذلك، وعن تواتُر دلائل العنصرية وأحداث العدوان على العالم الإسلامي، وجدنا أن الأوروبيين قد أفصَحوا فعلًا عما كان الإسلامُ يَعنيه لهم. ومن هنا تكاثرَت

صورُ الإسلام في شتى مجالات الثقافة الأوروبية — في الدراسة العِلمية، وفي الفن والأدب والموسيقي والأحاديث العامة — منذ نهاية القرن الثامنَ عشر حتى يومنا الحالي.

ولن نجدَ في الخبرة الأمريكية بالإسلام شيئًا يُذكر من هذه الظواهر الملموسة؛ فلقد كانت صِلات الأمريكيين بالمسلمين في القرن التاسعَ عشر محدودةً إلى حدٍّ بعيد، وقد نذكر بعضَ الرحَّالة العابرين مثل مارك توين أو هرمان ملفيل، أو بعضَ رجال التبشير الدينيِّ المتفرقين، أو الحملات العسكرية التي لم تستمرَّ طويلًا إلى شماليِّ أفريقيا. وأما في المجال الثقافي فلم يكن الإسلامُ يَشغل مكانًا متميزًا في أمريكا قبل الحرب العالمية الثانية؛ إذ كان الخبراءُ الأكاديميون عادةً ما يقومون بدراساتهم للإسلام في أركانٍ هادئة في مدارس اللاهوت، بعيدًا عن الأضواء الباهرة للاستشراق وبعيدًا عن صفحات المجلات الكبرى. واستمرَّ على مدى المائة عام الأخيرة تقريبًا ضربٌ من التكافل الحيوي (المدهش رغم هدوئه) بين أُسَر المبشِّرين الأمريكيين في البلدان الإسلامية وبين رجال وزارة الخارجية وشركات النفط. وكان هذا التكافل يَلوح على السطح بين الفَينة والفَينة في صورةِ تعليقات مُعادية «للمستعربين» في وزارة الخارجية وشركات النفط، وقيل إنهم كانوا يُضمرون حُبًّا للإسلام يتميز بخُبثه ومعاداته للسامية. ومن ناحيةٍ أخرى فإن جميع كبار الخبراء في الإسلام الذين ذاع صيتُهم في الولايات المتحدة قد وُلدوا في بلدانٍ أجنبية، مثل اللبناني فيليب حِتِّي، بجامعة برنستون، والنمسَوي جوستاف فون جرونيباوم، في جامعة شيكاغو وجامعة كاليفورنيا بلوس أنجيليس، والبريطاني هـ. أ. ر. جيب، في جامعة هارفارد، والألماني جوزيف شاخت في جامعة كولمبيا. ومع ذلك فلم يكن أيٌّ من هؤلاء الرجال يتمتعون بالتفوق النسبيِّ في المكانة الثقافية المهيبة مثل جاك بيرك في فرنسا أو ألبرت حوراني في إنجلترا.

ولكن هؤلاء الرجال أنفسهم — حِتِّي وجيب وفون جرونيباوم وشاخت — قد اختفَوا من المسرح الأمريكي، كما أنه من غير المحتمل أن يُعقب علماء مثل بيرك وحوراني خلفاءَ لهم في فرنسا وإنجلترا، فلا يتمتَّع اليوم أحدٌ بثقافتهم العريضة ولا باتِّساع المجالات التي يُعتبرون حجَّة فيها؛ فالخبراء الأكاديميون الغربيون في الإسلام اليوم عادةً ما يتخصَّصون في مدارس فقه القانون الإسلامي في القرن العاشر الميلادي في بغداد، أو في أنماط المدن المغربية في القرن التاسع عشر، دون أن يُحيطوا مطلقًا (أو بصورةٍ شبهِ مطلقة) بالحضارة الإسلامية كلِّها — بالأدب، وبالقانون، وبالسياسة، وبالتاريخ، وبعلم الاجتماع وهلمَّ جرًّا. ولكن هذا لم يمنع الخبراءَ من إطلاق الأحكام العامة من حينٍ إلى آخَر

على «العقلية الإسلامية» أو «الولوع الشيعي بالاستشهاد»، وإن كانت مثلُ هذه الأقوال مقصورةً على المجالات الجماهيرية وأجهزة الإعلام، فهي التي كانت تطلبُ منهم أصلًا إبداءَ آرائهم. ومما يَزيد عن هذا في مغزاه هو أن فُرص المناقشات العامة للإسلام، من جانب الخبراء وغير الخبراء، لا تأتي بها في معظم الأحيان إلا الأزماتُ السياسية، ومن أندر النادر أن نجد مقالاتٍ توفر بعض المعلومات عن الثقافة الإسلامية في مجلة **نيويورك ريفيو أوف بوكس** (مجلة نيويورك لمراجعة الكتب) أو مجلة **هاربر** مثلًا. ولم يكَد موضوع «الإسلام» يبدو جديرًا بالتعليق العام إلا حين يتعرَّض استقرارُ المملكة العربية السعودية أو استقرار إيران لهزَّةٍ ما.

علينا إذن أن نذكر أن الإسلام قد وجد سبيله إلى وعي معظم الأمريكيين — بل إلى وعي أساتذة الجامعات وأصحاب الثقافة العامة الذين يُحيطون إحاطةً وافية بأوروبا وأمريكا اللاتينية — لسببٍ رئيسي، وإن لم يكن السببَ الأوحد، وهو ارتباط الإسلام بقضايا تَشغل وكالات الأنباء؛ مثل قضايا النفط، وإيران وأفغانستان والإرهاب.[9] وما إن حَلَّ منتصف عام ١٩٧٩م حتى اكتسب ذلك كلُّه صفةَ الثورة الإسلامية، وأصبح يُشار إليه باسم «أزمة الهلال» أو «قوس القلقلة» أو «عودة الإسلام». ومن الأمثلة ذاتِ الدلالة الكبيرة في هذا السياق ما فعله الفريق العامل الخاصُّ بالشرق الأوسط التابع لمجلس دول الأطلسي (وهو الفريق الذي كان يضمُّ برينت سكوكروفت، وجورج بول، وريتشارد هولمز، وليمان ليميتزر، ووالتر ليفي، ويوجين روستر، وكيرميت روزفلت، وجوزيف سيسكو، وغيرهم)، فعندما أصدر الفريق تقريره في خريف ١٩٧٩م وضع له عُنوانًا خاصًّا هو «النفط والبلبلة: اختيارات الغرب في الشرق الأوسط»[10] وعندما خصَّصَت مجلة **تايم** موضوعها الرئيسي للإسلام بتاريخ ١٦ أبريل ١٩٧٩م زينَت غلافها بلوحةٍ للفنان الفرنسي جيروم تُصور مؤذنًا مُلتحيًا يقف على مِئذنةٍ ويدعو المؤمنين بوقار إلى الصلاة، وكانت اللوحة تتميزُ بالتنميق الشديد والمبالغة الصارخة مثل جميع فنون الاستشراق التي شهدها القرنُ التاسعَ عشر، ومن دلائل التناقض الزمني أن تكون هذه اللوحة الوقورة مُزيَّنةً بكلمات لا علاقة لها بها وهي «إحياء الجهاد»، ولم أجد أفضلَ من هذا الغلاف للدلالة على الفرق بين موقف أوروبا وموقف أمريكا تجاه موضوع الإسلام، إذ حوَّلَت المجلة لوحةً هادئة زخرفية، كانت تعتبر في أوروبا جزءًا من الثقافة العامة لا أكثر، إلى صورة قادرة — بفضل الكلمتين المضافتين — على الدلالة على ما يَشغل العقل الأمريكي لحدِّ الهوس.

لكنني ولا شكَّ أبالغ؟ ألم يكن موضوعُ صورة الغلاف لمجلة **تايم** عن الإسلام نموذجًا وحسبُ للسوقية، يبتغي إرضاءَ ما هو مفترض من نِشْدان الإثارة؟ هل تُراه يكشف **حقًّا**

عما هو أخطرُ من هذا؟ ومنذ متى كانت لأجهزة الإعلام أهميةٌ كبرى فيما يتعلق بالقضايا الخطيرة، أو قضايا السياسات، أو قضايا الثقافة؟ ثُم أليس صحيحًا أن الإسلام قد فرَض نفسه على اهتمام العالم وشغَل أنظاره؟ وماذا جرى للخبراء المتخصصين في الإسلام، ولماذا تتعرض إسهاماتهم للتجاهل التام أو للدفن تحت الصورة التي تُناقشها وتنشرها أجهزة الإعلام «للإسلام»؟

لا بأس أولًا من إيراد بعض الإيضاحات البسيطة. لم يحدث، كما سبق لي أن ذكرتُ أن تمتعَ أحد الخبراء الأمريكيين المتخصصين في العالم الإسلامي بجمهورٍ عريض من القراء. وباستثناء كتاب **مغامرات الإسلام** الذي يقع في ثلاثة مجلدات، وكتبه المرحوم مارشال هودجسون ونُشر بعد وفاته عام ١٩٧٥م، لم يحدث أن وجد جمهور المثقفين كتابًا عامًّا عن الإسلام يعرضه عليهم بالأمانة المطلوبة.[11] فإمَّا أن الخبراء كانوا على درجةٍ من التخصُّص لا تسمح لهم إلا بمخاطبة غيرهم من المتخصصين، وإمَّا أن عمَلهم لم يكن متميِّزًا فكريًّا بما يكفي لاجتذاب الجمهور الذي أقبل على الكتب المكتوبة عن اليابان أو أوروبا الغربية أو الهند. ولكن هذا الأمر يقابله أمرٌ مضاد. فإذا كان صحيحًا أننا لا نستطيع ذكر اسم «مستشرق» أمريكي يتمتَّع بأي صيت خارج نطاق الاستشراق، كشأن بيرك أو رودنسون في فرنسا، فمن الصحيح أيضًا أن دراسة الإسلام لا تتمتَّع بتشجيعٍ حقيقي داخل الجامعات الأمريكية، ولا تجد مَن يُساندها في مجال الشخصيات العامة التي تتمتع بذيوع الصيت والامتياز الذاتيِّ الكفيلَين بجعلِ خبرات هذه الشخصيات بالإسلام مهمةً في ذاتها،[12] من هم النظراء الأمريكيون للكُتَّاب الأوروبيين من أمثال ربيكا وست، وفريا ستارك، وت. أ. لورنس، وولفريد ثيسنجر، وجرترود بل، وب. هـ. نيوبي، وأخيرًا جوناثان رابان؟ إنهم، في أفضل الحالات، من رجال المخابرات الأمريكية السابقين؛ مثل مايلز كوبلاند أو كيرمت روزفلت، ونادرًا ما يكونون من الكُتَّاب أو المفكرين المتميزين ثقافيًّا على الإطلاق.

والسبب الثاني لافتقار الساحة الأمريكية (وهو افتقارٌ له حساسيتُه) إلى آراء الخبراء في الإسلام هو هامشية الخبراء إزاءَ الأحداث الظاهرة في عالم الإسلام عندما بدأتْ هذه الأحداثُ تَشغَل مكانًا في نشرات الأنباء في منتصف السبعينيَّات من القرن العشرين. أما الحقائق المهمة، بل التي لا جدال في أهميتها، فهي أن دول الخليج المنتجة للنفط بدَت فجأةً بالغةَ القوة، واندلعَت حربٌ أهلية شرسة بصورة رهيبة ولا تبدو لها نهايةٌ في لبنان، واشتبكَت إثيوبيا مع الصومال في حربٍ طويلة الأمد، وأصبحَت المشكلة الكردية مشكلةً

محورية من حيث لم نكن نتوقع، ثم انحسرَت وصفا الجوُّ بعد ١٩٧٥م، من حيث لم نكن نتوقع أيضًا، وخلعَت إيران مَلِكَها (الشاه) في أعقاب ثورةٍ «إسلامية» هائلة فاجأَت الجميع، وشهدَت أفغانستان انقلابًا ماركسيًّا عام ١٩٧٨م، ثم وقع الغزو السوفييتي في أواخر عام ١٩٧٩م، واشتبكَت الجزائر مع المغرب في صراعٍ طويل الأجل حول قضية الصحراء الغربية (الجنوبية). وأعدمَت باكستان رئيسَها السابق، وجاءت إلى الحكم دكتاتوريةٌ عسكرية، كما وقعَت أحداث أخرى كثيرة، كان آخرها الحرب بين إيران والعراق، ولكن الأحداث المذكورة تكفي. وأعتقد بصفةٍ عامة أنه من الإنصاف أن نقول إن كتاباتِ خبراء الإسلام في الغرب لم تستطع إيضاحَ الكثير من هذه الأحداث. إذ لم يقتصر الأمرُ على عجز الخبراء عن التنبُّؤ بهذه الأحداث أو عدم تهيئة قرائهم لها، بل إنهم لجَئوا بدلًا من ذلك إلى كتابة نصوصٍ إذا قورنت بما يحدث بدَت كأنما تتناولُ إقليمًا نائيًا من المحال الوصولُ إليه في هذا العالم، ولا علاقة له تقريبًا بالقلاقل المستمرة وما تُمثله من تهديدٍ نشهده وهي تتفجَّر أمام أعيننا في أجهزة الإعلام.

هذا موضوعٌ أساسي، وإن لم يحاول أحدٌ مناقشتَه مناقشةً عقلانية حتى الآن، وإذن فعلينا أن نلتزم الحذرَ في تناوُلِنا له. فالخبراء الأكاديميون في مجال الإسلام قبل القرن السابعَ عشر كانوا يَدرُسون عالمًا ينتمي بصفةٍ أساسية إلى مجال الآثار، وإلى جانب هذا، فإنهم مثل سائر المتخصصين، كانوا يعملون في تخصصاتٍ بالغةِ الانفصال عن بعضها البعض، فلم يكونوا يريدون أو يحاولون أن يَشغَلوا أنفسهم بما ترتَّبَ على التاريخ الإسلامي من آثارٍ حاضرة في عالم اليوم. وكان عملهم مرتبطًا إلى حدٍّ ما بالأفكار الخاصة بالإسلام «الكلاسيكي» أو ما افترضوا أنه أنساقٌ لا تتغير للحياة الإسلامية، أو بعض المسائل القديمة في فقه اللغة. ولكنه كان من المحال، على أية حال، الانتفاعُ بما يدرسونه في تفهُّم العالم الإسلامي الحديث، وهو الذي يتطوَّر في حقيقة الأمر بصورٍ بالغةِ الاختلاف عما توقَّعه الناس في القرون الأولى للإسلام (أي من القرن السابع إلى القرن التاسع)، وإن تفاوتَ هذا التطورُ من منطقة إلى منطقة فيه.

وكان الخبراء الذين يعملون في مجال «الإسلام» الحديث — أو إن شئنا الدقة، في مجالٍ يضمُّ المجتمعات والأشخاصَ والمؤسسات القائمة داخل العالم الإسلامي منذ القرن الثامن عشر — يعملون في حدود إطارٍ متفَق عليه للبحث العلمي، وهو الإطار الذي تشكَّل وفقًا لأفكارٍ **لا علاقة لها قطعًا** بالعالم الإسلامي. ومهما كرَّرْنا وفصَّلْنا القولَ في هذه الحقيقة، على تعقيدها وتنوُّعِها، فلن نكون مُبالغين. فلا شك في أن الباحث الذي يمارس

بحثه في أوكسفورد أو في بوسطن، يكتب ويُجري أبحاثَه استنادًا بصفة أساسية إلى معاييرَ وأعراف وتوقعات وضعَها أقرانُه لا المسلمون الذين يدرسهم، وإن لم يقتصر عليها. ربما كانت هذه بديهية، ولكننا لا بد أن نؤكدها على أية حال. فالدراسات الإسلامية الحديثة في الجامعات تنتمي إلى ما يسمَّى «برامج المناطق» بصفة عامة — أي أوروبا الغربية، والاتحاد السوفييتي، وجنوب شرقيِّ آسيا، وهلمَّ جرًّا. ومن ثَم فهي ترتبط بالآليات التي تُرسَم بها السياسة القومية. وهذا أمرٌ مطروح لاختيار الباحثين كلٌّ على حِدة. فإذا كان باحثٌ في جامعة برنستون يقوم ببحثه في المدارس الإسلامية المعاصرة في أفغانستان، فمن الواضح (خصوصًا في فترةٍ كالتي نمرُّ بها) أن مثل هذه الدراسة **من المحتمل** أن تترتَّب عليها فوائدُ للسياسات القومية، وسواءٌ شاء الباحث أم أَبَى فسوف يجد أنه قد ارتبط بخيوطٍ تشدُّه إلى الحكومة أو إلى الشركات أو السياسة الخارجية، وهو ما تنسحب آثاره على التمويل، ونوع الأشخاص الذين يقابلهم، وبصفة عامة، يجد أنه يواجهُ أنماطًا خاصةً من الثمار لعمله والتفاعل مع ما حوله. وهكذا يتحوَّل الباحث رغم أنفه إلى «خبيرٍ بالمنطقة».

والباحثون الذين ترتبط اهتماماتُهم ارتباطًا مباشرًا بقضايا السياسات (وهم أساسًا المتخصصون في العلوم السياسية، ولكنَّ مِن بينهم أيضًا المتخصصين في التاريخ الحديث، والاقتصاد وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا) يُواجهون مسائلَ حساسة، إن لم نقل خطيرة. فعلى سبيل المثال كيف يمكن التوفيقُ بين مكانة الباحث العلمي والمطالب التي تفرضُها الحكومة عليه؟ وحالة إيران نموذجٌ ينطبق عليه ذلك كلَّ الانطباق. ففي إبَّان حكم الشاه، كان المتخصصون في إيران يتوافر لهم التمويلُ من المؤسسة البهلوية، وكذلك أيضًا من المؤسسات الأمريكية، بطبيعة الحال. وكانت هذه الأموال مخصصةً للإنفاق على الدراسات القائمة على الوضع الراهن (وفي هذه الحالة وجود النظام البهلوي المرتبط عسكريًّا واقتصاديًّا بالولايات المتحدة)؛ ومِن ثَم أصبحت هذه الدراساتُ من زاويةٍ معينة النموذجَ البحثي المتاح لمن يدرسون ذلك البلد. وفي مرحلةٍ متأخرة من مراحل الأزمة أصدرَت لجنةٌ دائمة مختارة تابعة لمجلس النواب ومختصة بالعاملين في الاستخبارات دراسةً جاء فيها أنَّ تقييم الولايات المتحدة للنظام يتأثر في كل مرة بالسياسة القائمة «ليس بصورة مباشرة عن طريق التستُّر عمدًا على الأنباء غير المواتية، ولكن بصورة غير مباشرة … فواضِعو السياسات لم يتساءلوا عمَّا إذا كان نظام حكم الشاه سوف يستمرُّ إلى ما لا نهاية. وكانت السياسات توضَع على أساسِ ذلك الافتراض.»[13] وقد أدَّى هذا بدَوره إلى ضآلةِ

عدد الدراسات التي تتضمَّن التقييم الجادَّ لنظام حكم الشاه وتحديد مصادر المعارضة الشعبية له. وفي حدود ما أعلم، لم ينجح إلا باحثٌ واحد، هو حامد الجار، من بيركلي، في وضع التقدير الصحيح للقوة السياسية المعاصرة للمشاعر الدينية الإيرانية، وكان وحده هو الذي ذهب في تقييمه إلى حدِّ التنبؤ باحتمال قيام آية الله الخوميني بإسقاط النظام. وكان هناك باحثون آخرون — من بينهم ريتشارد كوتام وإرفاند إبراهاميان — لم يلتزموا بالوضع الراهن فيما كتبوه، ولكنهم كانوا يُمثلون حَفْنةً ضئيلة إلى أبعدِ حد.[14] (ومن الإنصاف أن نذكر أن الباحثين اليساريِّين الأوروبيين، الذين لم يكونوا يتَّسمون بالتفاؤل نفسِه إزاء بقاء الشاه، لم ينجحوا من جانبهم كذلك في تحديد المصادر الدينية للمعارضة الإيرانية.)[15]

وحتى لو نحَّيْنا إيران جانبًا، فسوف نجد نماذجَ كثيرة ومهمة للفشل الفكري في مناطقَ أخرى، ولقد كانت جميعًا نتيجة الاعتماد دون تمييز على ما أملَتْه السياسة الحكومية والكليشيهات، ولنا أن نتعلم دروسًا مهمة من لبنان وفلسطين؛ إذ ظلت لبنان على امتداد سنواتٍ طويلة نموذجًا لما ينبغي أن تكون عليه الثقافة التعدُّدية أو المركَّبة. ومع ذلك فلقد بلغَت النماذج البحثية المستخدَمة في دراسة لبنان درجةً من الجمود والثبات تعذَّر معها توقُّعُ ما صاحبَ الحربَ الأهلية من شراسةٍ وعنف (وهي التي استمرت من ١٩٧٥م حتى ١٩٨٠م على الأقل). ويبدو أن أعين الخبراء قد أصابها الشلل في الماضي بدرجةٍ غير معهودة أمام سحر صور «استقرار» لبنان، فوجَّهوا دراستهم إلى الزعماء التقليديين، والنُّخب، والأحزاب، والشخصيَّات القومية، ونجاح جهود التحديث في لبنان.

وحتى عندما وُصف نظام الحكم في لبنان بالتأرجح، وعندما قام الخبراء بتحليل عدم اكتمالِ «تحضُّره»، كان الافتراض السائد والموحَّد هو أن مشكلاته كانت بصفة عامة قابلةً للحل، وأنها أبعدُ ما تكون عن التسبب في فَصْم عُرَى الوحدة بصورة جذرية.[16] وكان الخبراء يصورون لبنان في صورة البلد المستقر في الستينيات لأن النظام القائم بين البلدان العربية كان مستقرًّا في نظر أحدِ الخبراء، وما دامت تلك المعادلة قائمةً في رأيه، ظلَّ لبنان في مأمن.[17] ولم يفترض أحدٌ على الإطلاق أن يسودَ الاستقرار ما بين البُلدان العربية، **وينهدمَ الاستقرار** رغم ذلك في لبنان، والسبب الرئيسي هو — كما هو الحال في هذا المجال الذي يُعاني من آفةِ «اتفاق الآراء» — أن الحكمة التقليدية قررت بقاء «التعددية» واستمرارَ التوافق إلى الأبد في لبنان، على الرغم من انقساماته الداخلية وانتفاء تأثير جيرانه العرب فيه، كما قالت تلك الحكمة إن أي مشكلة للبنان لا بد أن يكون مصدرها المناخ

العربي المحيط بلبنان، ولا يمكن أبدًا أن يكون مصدرها إسرائيل أو الولايات المتحدة، ولكلٍّ منهما أطماعُه المحدَّدة، وإن لم يتناولها أحدٌ بالتحليل، في لبنان.[18] وإلى جانب ذلك فقد كان الخبراء مُغرَمين بصورة لبنان التي تُجسِّد أسطورة التحديث. وعندما نقرأ اليوم دراسةً راسخة من هذا اللون الذي يتميز بحِكمة النعامة، يروعنا كيف استمرَّت الأسطورة مطروحة حتى عام ١٩٧٣م، وهو العام الذي بدأت فيه الحربُ الأهلية فعليًّا. قيل لنا إن لبنان يمكن أن تتعرَّض لتغيير ثوري، ولكن ذلك احتمال «بعيد» الوقوع. أما الأرجح فهو «التحديث في المستقبل الذي تُشارك الجماهير فيه [وهذه كنايةٌ ساخرة محزنة عن الحرب الأهلية التي سال فيها من الدماء أكثرُ مما سال في التاريخ العربي الحديث كله] في إطار الهيكل السياسي السائد.»[19] أو كما قال عالِم أنثروبولوجي مبرز: «لا تزال «لوحة الفسيفساء الجميلة» في لبنان قائمةً لم يمسَسْها سوء. بل إن لبنان لا يزال أنجح بلد تَمكَّن من التحكم في انقساماته الأزلية العميقة.»[20]

وكان من نتائج هذا الاتجاه أنْ عجز الخبراء، بدليلِ أحداث لبنان وغيرها، عن أن يُدركوا أن جانبًا من الظواهر المهمة حقًّا في البلدان التي تحررَت من الاستعمار لا يمكن بسهولة أن يُجمع تحت عنوان «الاستقرار». أما في لبنان فإن الذي مزَّق البلدَ هذا التمزيقَ الوحشيَّ كان على وجه الدقة تلك القُوى غير الثابتة، وذات الحراك المدمِّر، التي أغفل الخبراءُ تسجيلها أو هوَّنوا من شأنها بانتظام، ألا وهي قُوى الانفصام الاجتماعي، والانتقالات الديموغرافية، والانتماءات الدينية، والتيارات الأيديولوجية.[21]

وعلى غِرار ذلك كانت الحكمةُ التقليدية على امتداد سنواتٍ تقول بأن الفلسطينيين لا يزيدون عن كونهم لاجئين من الممكن إعادة توطينهم، لا اعتبارهم قوةً سياسية ذاتَ عواقب لا مناصَ من تقدير أبعادها في أيِّ تقييم يتميز بدرجةٍ معقولة من الدقة للحالة في الشرق الأدنى. ومع ذلك فلقد أصبح الفلسطينيون، في نحو منتصَف السبعينيَّات إحدى المشكلات الكبرى المعترَف بها في سياسات الولايات المتحدة، وما زال العالم ينتظر منها الاهتمام العلمي والفكري الذي تقتضيه أهميتهم؛[22] ولكن الاتجاه الذي لا يزال قائمًا هو معاملتهم باعتبارهم يمثلون بعضَ الملحقات المرفقة بسياسة الولايات المتحدة تجاه مصر وإسرائيل، بل وتجاهلهم تمامًا في الأحداث التي تفجَّرَت في لبنان. ولم تُواجه هذه السياسةُ ثقلًا موازنًا مُهمًّا في دراسات **الباحثين** أو الخبراء، ومن المحتمل إذن أن تُواجه المصالحَ القوميةَ الأمريكيةَ عواقبُ وخيمةٌ نتيجةً لذلك؛ خصوصًا لأن الحرب الإيرانية العراقية فيما يبدو قد فاجأتْ رجال المخابرات أو أخذتهم على غِرَّة للمرة الثانية، وأثبتَت خطأهم الفادحَ في التقديرات التي وضَعوها للقدرات الحربية للدولتين.

وتُضاف إلى هذا التوافق بين الدراسات المطيعة التي تسير بخُطى السلحفاة وبين عدم الإدراك الحقِّ لمصلحة الحكومة، الحقيقة المؤسفة التي تقول إن عددًا أكبرَ مما ينبغي من الخبراء الذين كتبوا عن العالم الإسلامي لم يكونوا يُحيطون بلُغات البلدان التي تناولوها فاضطُرُّوا إلى الاعتماد على الصحافة أو غيرهم من الكتاب الغربيِّين في الحصول على معلوماتهم. وهكذا ازداد اعتمادُهم على الصورة الرسمية أو التقليدية للأمور، بحيث أصبحَت الفخَّ الذي وقعَت فيه أجهزةُ الإعلام في مُجمل تغطيتها لأخبار إيران قبل اندلاع الثورة. فلقد ساد الاتجاه إلى دراسة نفس الشيء وإعادة دراسته، والتركيز عليه المرة بعد المرة، مثل دراسة النُّخَب الاجتماعية وبرامج التحديث، والدور المنوط بالعسكريِّين، والزعماء الذين يتمتَّعون ببروز خاص، والاستراتيجية الجغرافية السياسية (من وجهة النظر الأمريكية)، والتدخلات الشيوعية.[23] وربما كانت هذه المسائل تبدو في ذلك الوقت مهمةً للولايات المتحدة على المستوى القومي، ولكن الواقع يقول إن الثورة قد اكتسحَتها جميعًا في أيام معدودة في إيران؛ إذ انهار البلاط الإمبراطوريُّ برُمَّته، وتشتت الجيشُ الذي أُغدقت عليه مليارات الدولارات وتوارت النُّخَبُ المزعومة وتكيَّفَت مع النظام الجديد، ولا يمكن القول في أيٍّ من الحالين، على نحوِ ما كان يُقال قديمًا، إنها هي التي تُحدد السلوك السياسيَّ الإيراني. ولْنسمع ما قاله أحدُ الخبراء، الذي يرجع إليه الفضل في التنبؤ بما يمكن أن تؤدي إليه «أزمة ١٩٧٨م» وهو جيمس بِلْ من جامعة تكساس الذي كان يُقدم المشورة إلى واضعي السياسات الأمريكيِّين فأشار عليهم في ديسمبر ١٩٧٨م (وقد تأخر الوقت) بأنه ينبغي على حكومة الولايات المتحدة أن تشجع «الشاه .. على أن يبدأ في الأخذ بالانفتاح في نظام الحكم»[24] وبعبارةٍ أخرى كان صوتُ الخبير المذكور الذي يُفترض فيه الانشقاق ما زال مُلتزمًا بالحفاظ على نظام كانت الملايينُ، دون مبالغة، قد هبَّت لمعارضته وخرَجَت تهتف ضدَّه في حركة تمردٍ من أكبر الحركات التي شهدها التاريخ الحديث، حتى في اللحظة التي كان يُسْدي تلك المشورةَ فيها.

ومع ذلك فإن بِلْ قد أبدى ملاحظاتٍ مهمة بشأن الجهل العام بإيران في الولايات المتحدة؛ فلقد أصاب حين قال إن تغطية أجهزة الإعلام كانت سطحية، وإن السياسة الإعلامية الرسمية كانت مُسخَّرةً لتحقيق ما يريده الشاه، وإن الولايات المتحدة لم تبذل الجهدَ اللازم؛ سواءٌ لاكتساب معرفةٍ عميقة بالبلد أو للاتصال بالمعارضة. ولقد كانت مظاهر الإخفاق المذكورةُ من أعراض الموقف العام الذي اتخذَته الولايات المتحدة وأوروبا إزاء العالم الإسلامي، وأيضًا، وعلى نحوِ ما سوف نرى، إزاء معظم بلدان العالم الثالث،

وإن لم يصرح بذلك جيمس بِلْ، بَل إن عدم ربطه بين ما كان يقوله مُحِقًّا عن إيران بسائر العالم الإسلامي يدخل في إطار ذلك الموقف نفسِه. فلم يتعرَّض أحد، أولًا، لإجابة الأسئلة المنهجية الرئيسية وهي: ما قيمة الحديث عن «الإسلام» و«النهضة الإسلامية» (إن كانت للحديث قيمة)؟ وثانيًا: ما هي، أو كيف ينبغي أن تكون، العلاقةُ بين سياسات الحكومة والبحث العلمي؟ هل من المفترض أن يَسْموَ الخبير على مستوى السياسة أو يُصبح مُلحَقًا متصلًا بالحكومات؟ وقال بِل المذكور، ووِيليم بيمان، من جامعة براون، في مناسبتَين منفصلتين، إن أحد الأسباب الرئيسية للأزمة الناشبة بين الولايات المتحدة وإيران في ١٩٧٩م هو عدم استشارة الخبراء الأكاديميين الذين أُنفِقَت على تعليمهم مبالغُ طائلة لهدفٍ محدد؛ وهو اكتساب المزيد من المعرفة بالعالم الإسلامي.[25] أما الذي فات بِلْ وبيمان أن ينظرا فيه فهو ما يلي: ربما كان سعيُ الباحثين نفسُه للنهوض بهذا الدور، حتى وهم يُطلقون على أنفسهم لقب الباحثين، **سببًا** في أن يظهروا بمظهرِ مَن يفتقر إلى الوضوح والحسم فيفقدوا مِصداقيتهم في عيون الحكومة وفئة المثقفين جميعًا.[26]

ولنتساءل أيضًا، إلى جانب ذلك، عمَّا إذا كان المفكر المستقلُّ (وهو الذي لا بد أن يَكونَه كلُّ باحث أكاديمي على أية حال) يستطيع أن يحافظ على استقلاله وهو يعمل في الوقت نفسِه لحساب الدولة؟ وما الصلة بين المشاركة السياسية الصريحة وبين البصيرة الصائبة؟ هل تنفي إحداهما الأخرى، أم أن ذلك لا يَصدُق إلا في بعض الحالات؟ لماذا حُرم الباحثون في الإسلام جميعًا في أمريكا (على قِلة عددهم) من مخاطبة جمهورٍ أوسع؟ لماذا حدث ذلك في الوقت الذي بدَت فيه الولاياتُ المتحدة في مَسيس الحاجة إلى المشورة؟ ومن المحال إجابةُ هذه الأسئلة جميعًا، بطبيعة الحال، إلا بالرجوع إلى الإطار الفعلي، الذي يغلب عليه الطابعُ السياسي، ويحكم العلاقاتِ تاريخيًّا بين الغرب والعالم الإسلامي. فلننظر إذن إلى ذلك الإطار حتى نرى الدورَ المنوط بالخبير فيه.

لم أستطع أن أكتشف فترةً في التاريخ الأوروبي أو التاريخ الأمريكي منذ العصور الوُسطى ناقش أحدٌ فيها الإسلامَ أو فكَّر فيه خارج إطارٍ صاغَتْه العاطفةُ المشبوبة، والتعصب، والمصالحُ السياسية. وقد لا يبدو ذلك اكتشافًا يدعو إلى الدهشة، ولكنه يضم في ثناياه جميع ألوان المباحث العلمية والأكاديمية التي كانت منذ مطلع القرن الثامن عشر تُطلق على نفسها اسمًا كُلِّيًّا هو مبحث الاستشراق أو كانت تحاول، بانتظام، دراسةَ الشرق. ولن يختلف أحدٌ مع القول بأن أوائل الذين علَّقوا على الإسلام، مثل بطرس المبجل، وبارتليمى دربيلو، قد اتخَذوا موقفَ المجادلة المسيحية المشبوبة فيما قالوه. ولكنَّ أمامنا

افتراضًا لم ينظر أحدٌ في صحته يقول إنه حين تقدمَت أوروبا والغرب فاتخذَت خطواتها في العصر العلمي الحديث، وحرَّرَت نفسها من الخرافة والجهل، كانت مسيرتها بالضرورة تتضمَّن الاستشراق. أليس صحيحًا أن سيلفستر دي ساسي، وإدوارد لين، وإرنست رينان، وهاملتون جِبْ، ولويس ماسينيون، كانوا من الباحثين والعلماء الموضوعيين، وأليس صحيحًا أن مِن آثار التقدم الذي شهده القرن العشرون بشتى ألوانه في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا واللغويات والتاريخ أنْ أصبح الباحثون الأمريكيون الذين يقومون بتدريس الشرق الأوسط والإسلام في جامعاتٍ كُبرى مثل برنستون وهارفارد وشيكاغو، بالضرورة، غير منحازين ولا يُمارسون الدعوة إلى شيء فيما يفعلونه؟ أما الإجابة عندي فهي بالنفي. وليس ذلك لأن الاستشراق أكثرُ تحيُّزًا من العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى؛ لكنه وحسب، مثلَ غيره من المباحث المذكورة، له سِماتُه الأيديولوجية ويتأثر مثلَها بالعالم من حوله. أما الفارق الأوحد فهو أن باحثي الاستشراق يُبادرون باستخدام مواقعهم، باعتبارهم خبراء، في إنكار (وأحيانًا حتى في إخفاء) مشاعرهم العميقة تجاه الإسلام بلغة الثقات التي تهدف إلى الشهادة «بموضوعيتهم» وكذلك «بحيادهم العلمي».

هذه واحدة. أما الأخرى فهي ما يتميز به هذا النسقُ التاريخي المعين، ولولاه لتساوت مظاهرُ الاستشراق جميعًا واستحال تمييزُ أحدِها عن سِواها. وأما هذا النسق فهو أنه كلما شعر الناس، في العصور الحديثة، بتوتر سياسيٍّ حادٍّ بين الغرب والشرق **التابع له** (أو بين الغرب وبين الإسلام **التابع له**) ظهر النزوع في الغرب إلى العزوف عن اللجوء إلى العنف مباشرة، بل اللجوء أولًا إلى رسم صورة الخَصم بالأدوات والوسائل الهادئة التي تتمتَّع بالتجرُّد النسبي والتي يتميز بها كلُّ رسم عِلميٍّ شبه موضوعي، وهكذا يزداد وضوحُ صورة «الإسلام» ويظهر «الطابع الحقيقي» لما يُمثله من تهديد، وهو ما يوحي ضمنًا بالخطوات التي سوف تُتَّخَذ إزاءه. وفي مثل هذا السياق، يبدو للكثير من المسلمين، الذين يعيشون في ظل ظروفٍ بالغة التنوُّع، أن العلم والعنف المباشر شكلان من أشكال العدوان على الإسلام.

وفيما يلي مثالان بارزان يشهدان على صحة القضية التي أطرحها. فنحن حين نسترجع التاريخَ القريب نرى أن فرنسا وإنجلترا سبَقَتا احتلالهما في القرن التاسعَ عشر لبعض أجزاءٍ من الشرق الإسلامي بفترةٍ تعرَّضَت فيها شتى الأساليب العلمية المستخدَمة في تحديد ملامح الشرق وتفهمه لقدرٍ باهر من التحديث والتطور التقنيين.[27] فلقد جاء الاحتلال الفرنسي للجزائر عام ١٨٣٠م في أعقابِ مرحلة امتدَّت قرابة عَقدَين أحال العلماءُ

الفرنسيون فيها دراسةَ الشرق من مجال الآثار إلى مبحثٍ علمي حديث. وكان قد سبق هذا، كما هو معروف، قيامُ نابليون بونابرت باحتلال مصر عام ١٧٩٨م، ونحن نذكر أنه قد مهَّد لحملته بأنْ جمع حشدًا من العلماء النابهين حتى يكفل لمشروعه النجاح. ولكن ما أقوله هو إن احتلال نابليون لمصر الذي لم يَطُل عهده كان بمثابة انتهاءِ فصل، وأما الفصل الجديد فقد بدأ بالفترة الطويلة التي تولَّى فيها سيلفستر دي ساسي رعايةَ المؤسسات الفرنسية للدراسات الشرقية، فأصبحَت فرنسا تتزعَّم العالمَ في الاستشراق، ثم وصل هذا إلى ذروته بعد قليلٍ حين قامت الجيوش الفرنسية باحتلال الجزائر عام ١٨٣٠م.

ولا أريد على الإطلاق أن أُوحيَ بوجود علاقة سببية بين شيءٍ وآخر، أو أن أتخذ الموقفَ المناقض للعقلانية الذي يقول إن المعارف العلمية تؤدِّي بالضرورة إلى العنف والمُعاناة. فكل ما أريد قوله هو إن الإمبراطوريات لا تولد في التوِّ واللحظة، كما أنها لم تعتمد على الارتجال في إدارتها في العصر الحديث. فإذا كان تطورُ العلم يتضمن إعادةَ تعريف وإعادة تشكيلِ مجالات الخبرة البشرية على أيدي علماء يتسامَون على المادة التي يدرسونها، فليس من قبيل الخروج عن موضوعي أن أرى التطور نفسه عند السياسيين الذين يُعاد تحديد وتعريف نِطاق سلطانهم حتى يضمَّ مناطق العالم «الأدنى» منزلةً حيث يمكن اكتشاف مصالح «قومية» جديدة. وينتهي الرأي في وقتٍ لاحق إلى أنها تحتاج إلى الإشراف الوثيق عليها.[28] وأشك كثيرًا في أن إنجلترا كان يمكن أن تحتلَّ مصر تلك الفترة الطويلة احتلالًا قائمًا على مؤسساتٍ هائلة لولا استثمارُها الثابت الطويل للدراسات الاستشراقية التي بذَر بذورَها بعضُ الباحثين أولَ الأمر؛ مثل إدوارد وليم لين، ووليم جونز. فأمَّا ما أثبته المستشرقون بشأن الشرق فهو أنهم أتاحوا المعرفة به، ويُسْر الوصول إليه، وسهولةَ تصويره في عيون الغرب. أي إن الشرق يمكن أن يُرى، وأن يُدرَس، وأن يخضع للإدارة، ومن ثَمَّ فلا حاجة بنا إلى أن نصبر على استمرار بُعد ذلك المكان الحافل بالأعاجيب والزاخر بما يستعصي على الفهم، وهو المكان البالغ الثراء! وإذن فمن الممكن لنا أن ننقله إلى ديارنا، أو بعبارةٍ أبسط، تستطيع أوروبا أن تجعله امتدادًا لأوطانها، على نحوِ ما فعلتْ في الواقع بعد ذلك!

أما المثال الثاني الذي أسوقه فهو معاصر. فالشرق الإسلامي اليوم ذو أهمية واضحة؛ إما بسبب موارده أو بسبب موقعه الجغرافي، وإن كان كلٌّ من هذين السببين لا يتفق مع المصالح أو الحاجات أو الآمال الخاصة للشرقيين من أبناء تلك البلدان.

ومنذ انتهاء الحرب العالمية الثانية والولايات المتحدة تحتلُّ مواقعَ السيطرة والهيمنة التي كانت تَشغلها بريطانيا وفرنسا يومًا ما في العالم الإسلامي. وقد صاحب الإبدالَ المذكورَ لنظام إمبريالي بنظام إمبريالي آخر بروزُ ظاهرتين؛ الأولى هي تفتُّح براعم الاهتمام العلمي والأكاديمي بالإسلام، وهو الاهتمام الموجَّه للتعامل مع الأزمات، والثانية هي الثورة الهائلة في التقنيات المتاحة للصحافة التي يملكها القطاعُ الخاص بصفة رئيسية وصناعات الصحافة الإلكترونية. فلم يسبق في التاريخ أنْ قامت أجهزة الإعلام بتغطية أنباء بقعةٍ من بقاع التوتر مثل إيران بمثلِ هذه السرعة والانتظام حتى بدا كأنَّ إيران قد **دخلَت** حياة الأمريكيين، وإن كانت غريبةً عليهم، بعُمق وتركيز غير مسبوق. وتضافرت هاتان الظاهرتان — وتأثير الثانية أكبرُ من الأولى — وهما اللتان جعَلتا جانبًا ضخمًا من جهاز خبراء الجامعة والحكومة وقطاع الأعمال التجارية يتولى دراسةَ الإسلام والشرق الأوسط، حتى أصبح الإسلام موضوعًا مألوفًا لكل «مستهلِك» للأنباء في الغرب؛ أقول إنهما تضافرتا حتى جعلتا الإسلام نزيلًا في منازل الغربيين، أو على الأقل جوانبه التي تعتبر جديرةً بتناقُل أخبارها. ولم يقتصر الأمرُ على أن أصبح ذلك العالمُ موضوعًا لأعمق حالات التشبُّع الثقافي والاقتصادي الغربي في التاريخ — إذ لا يوجد إقليمٌ غيرُ غربي يتعرض لسيطرة الولايات المتحدة اليوم مثل العالم العربي الإسلامي — بل إن ميزان المبادلات بين الإسلام والغرب (الذي تُمثله الولايات المتحدة في هذه الحالة) يميل مَيلًا شديدًا إلى جانبٍ دون الآخر، كما أنه يتسم كذلك بالانحراف الشديد عن ميزان المبادلات بين الغرب وسائر مناطق العالم الإسلامي التي لا تَشغَل نشرات الأنباء.

وقد لا أبالغ إلا مبالغةً طفيفة إذا قلتُ إن المسلمين والعرب يتعرضون للتغطية الإعلامية، وللمناقشة، وللخشية منهم بصفة أساسية؛ إما باعتبارهم مُورِّدين للنفط أو بسبب احتمالِ مُزاولتهم للإرهاب. ولم يتسرب إلا أقلُّ القليل من تفاصيل الحياة العربية الإسلامية وكثافتها الإنسانية ومشاعرها المشبوبة إلى وعيِ أحد، حتى أولئك الأشخاص الذين يحترفون نقل أنباء العالم الإسلامي، وبدلًا من هذا لا نجد إلا سلسلةً محدودة من الصور الكاريكاتورية العامة والفجَّة للعالم الإسلامي، وهي تُقدَّم بأسلوب يُعرِّضه، فيما يعرِّضه له، للعدوان العسكري.[29] ولا أعتقد أنه كان من قبيل المصادفة أن يكون الحديث الذي دار في الآونة الأخيرة عن قيام الولايات المتحدة بالتدخُّل العسكري في الخليج العربي، أو ما يُسمى بمبدأ كارتر، أو المناقشات التي دارت حول قوات الانتشار السريع، قد سبقَته فترةٌ من التصوير العقلاني «للإسلام» من خلال البرامج التلفزيونية الهادئة، ومن خلال

دراسة المستشرقين «الموضوعية» (ومن المفارقات أنها كانت على أحد حالين: إمَّا أنها «لم تكن لها صلة» بحقائق الواقع الحالي، أو أنها حين اتخذَت طابَع الدعاية «الموضوعية» لم تنجح إلا في تنفير الجمهور من ذلك «العالم»): إن الوضع الحاليَّ يتسم بعدة أوجُهِ شبَهٍ مثيرة للرِّعدة مع الوضع الذي نشأ في القرن التاسع عشر عندما قامت بريطانيا وفرنسا بغزو العالم العربي الإسلامي.

ولهذا أسبابٌ سياسية وثقافية أخرى. ففي أعقاب الحرب العالمية الثانية، عندما نهضَت الولايات المتحدة بالدور الإمبريالي الذي كانت تنهض به فرنسا وبريطانيا، وضعَت مجموعة من السياسات اللازمة للتعامل مع العالم الخارجي والتي كانت مناسبة لخصائص ومشكلات كل إقليم يؤثر ويتأثَّر بمصالح الولايات المتحدة، فوضعَت مشروعًا لنهضة أوروبا من كَبْوة الحرب، واتخذَت له الخطوات المناسبة، ومن بينها خُطة مارشال وغيرها من السياسات المماثلة. وبرز الاتحاد السوفييتي بطبيعة الحال باعتباره أقوى منافسٍ للولايات المتحدة، وكما لا يحتاج أحدٌ إلى التذكير، أدَّت الحرب الباردة إلى وضع سياسات ودراسات، بل وإلى نشأةِ منهج في التفكير لا يزال يسيطر على العلاقة بين الدولتين العُظمَيَين. وكان مِن جرَّاء ذلك تركُ ما أصبح يُسمى بالعالم الثالث، فأصبح ساحةً للتنافس، لا بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي فقط، بل أيضًا بين الولايات المتحدة وشتى الدول الوطنية بُعَيد حصولها على استقلالها من الاستعمار الأوروبي.

وكان واضعو السياسات الأمريكيون يعتبرون بلدانَ العالم الثالث، وبلا استثناءٍ تقريبًا، بلدانًا «متخلِّفة»، تسيطر عليها أساليبُ حياةٍ «تقليدية» قديمة بالية ثابتة دونما داعٍ، ويرون أنها تتعرَّض لأخطار التخريب الشيوعي والركود الداخلي. وهكذا وضعَت الولايات المتحدة «تحديث» العالم الثالث على قمة جدول أعماله؛ إذ كانت «نظرية التحديث»، كما يقول جيمس بك، «الإجابة الأيديولوجية اللازمة لعالمٍ تزداد فيه القلاقلُ الثورية، وتستمرُّ فيه معارضة النُّخب السياسية التقليدية.»[30] وهكذا تدفَّقَت مبالغُ مالية هائلة إلى أفريقيا وآسيا بهدف وقف الشيوعية، وترويج التجارة الأمريكية، وقبل ذلك كلِّه، بِناء صفوف من الحُلفاء المحليِّين وهم الذين يرمي وجودُهم، فيما يبدو، وبصراحةٍ إلى تحويل البلدان المتخلِّفة إلى صورٍ مصغَّرة من أمريكا. وبمرور الزمن تطلَّب الأمر استكمالَ الاستثمارات المبدئية بمبالغَ إضافية وزيادة الدعم العسكري حفاظًا عليهم، وقد أدَّى هذا بدوره إلى التدخل المتكرر في شتى بلدان آسيا وأمريكا اللاتينية، وهو الذي دمغ الولايات المتحدة بمُعاداة كل ضَرب من ضروب القومية المحلية تقريبًا.

ولن يتَسنَّى لنا أن نفهم الفَهم الكامل تاريخَ جهود الولايات المتحدة في سبيل تحديث وتنمية العالم الثالث إلا إذا أدركنا ما أدَّت إليه تلك السياسات نفسِها؛ فلقد نشأتْ عنها طرائقُ معينة في التفكير والنظر إلى العالم الثالث، كان من شأنها زيادةُ الاستثمار السياسي والعاطفي والاستراتيجي في فكرة التحديث ذاتِها، على نحوِ ما تُمثله خيرَ تمثيل حالةُ فيتنام. فما إن تقرَّر إنقاذُ ذلك البلد من الشيوعية بل من ذاته، حتى نشأ «عِلْمٌ جديد» خاصٌّ بتحديث فيتنام (ولقد عُرِفَت آخِرُ مراحله وأثقلُ المراحل تكلفةً باسم «الفَتْنمة»). ولم يقتصر المشاركون فيه على المتخصصين الحكوميِّين بل انضم إليهم خبراء الجامعات. وبمرور الوقت أصبح بقاءُ الأنظمة الموالية لأمريكا والمعادية للشيوعية شاغلًا يتمتَّع بالأولوية على كل ما عداه، حتى عندما اتَّضح أن غالبيةً كبيرة من السكان تعتبر هذه الأنظمةَ غريبةً وظالمة، وحتى حين أدَّى الدخولُ في حروب فاشلة لحساب تلك الأنظمة إلى تخريب المنطقة بأسْرِها وفِقدان ليندون جونسون رئاستَه لأمريكا. ومع ذلك فلقد صدَرَت كتاباتٌ بالغةُ الكَثرة عن فضائل ومحاسن تحديث المجتمع التقليدي حتى اكتسبَت تلك الكتاباتُ منزلة الحُجة التي يُستشهَد بها اجتماعيًّا (وثقافيًّا بالتأكيد) في الولايات المتحدة، بل لقد استمرَّ ذلك حتى حين ربط تفكيرُ الناس في كثير من مناطق العالم الثالث ما بين «التحديث» وبين سفَهِ الإنفاق، واقتناء أدوات حديثة وأسلحة لا لزوم لها، والحُكَّام الفاسدين، والتدخل الوحشي من جانب الولايات المتحدة في شئون البلدان الصغيرة والضعيفة.

ومن بينِ الأوهام الكثيرة التي كُتب لها البقاء في إطار نظرية التحديث وَهْمٌ يرتبط ارتباطًا خاصًّا فيما يبدو بالعالم الإسلامي، ألا وهو أن الإسلام كان يعيش، قبل قدوم الولايات المتحدة، في نوع من الطفولة اللازمَنية التي يتحصَّنُ فيها ضد التنمية الحقيقية بمجموعة بالية قديمة من الخرافات، وأنَّ له كُهَّانًا ونُسَّاخًا يتَّسمون بالغرابة ويَحُولون بينه وبين الانتقال من العصور الوُسطى إلى العالم الحديث. وفي هذا يتفق الاستشراقُ اتفاقًا دقيقًا مع نظرية التحديث. فإذا صح ما قالت به دراساتُ المستشرقين على مر السنين من أن المسلمين لا يَزيدون عن كونهم أطفالًا يؤمنون بالقضاء والقدَر، ويتعرَّضون لطغيان تكوينهم العقليِّ نفسِه، وطغيان «علمائهم» وقادتهم السياسيين ذَوي النظرات الوحشية، بحيث يُقاومون الغرب والتقدم، أفلا يستطيع كلُّ مَن يجدر بالثقة فيه من المتخصصين في العلوم السياسية والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع أن يُثبت أنه من الممكن الأخذُ بأسلوب حياةٍ شبيهٍ بأسلوب الحياة الأمريكية في إطار الإسلام، إذا سنَحَت فرصةٌ

معقولة، عن طريق البضائع الاستهلاكية والدعاية المعادية للشيوعية والقادة «الصالحين»؟ ولكن الصعوبة في حالة الإسلام ترجع إلى أن الغرب لم ينجح يومًا في استرضائه أو هزيمته، بخلاف ما حدث في الهند أو في الصين؛ فلقد استمرَّ الإسلام (أو استمرت إحدى صوره) — ولأسبابٍ يَستعصي إدراكُها، فيما يبدو، دائمًا على الباحثين، في السيطرة على المؤمنين به، والذين تردَّدَ القول وبانتظام بأنهم عازفون عن تقبُّل الواقع، أو على الأقل ذلك الجانب من الواقع الذي يمكن إثباتُ تفوق الغرب فيه.

وهكذا استمرَّت جهود التحديث على امتداد العَقدَين اللذَين أعقَبا الحرب العالمية الثانية وأصبحَت إيران في الواقع قصةَ نجاح التحديث المثالية، وأصبح حاكمُها هو الزعيمَ الذي تفوَّق في «التحديث». وأما عن سائر العالم الإسلامي، سواءٌ كان الأمر يعني القوميِّين العرب، أو جمال عبد الناصر في مصر، أو سوكارنو في إندونيسيا، أو الوطنيِّين الفلسطينيين، أو جماعات المعارضة الإيرانية، أو آلاف المجهولين من الدُّعاة الإسلاميين، أو الجماعات الإسلامية، أو أرباب المذاهب الإسلامية المختلفة، فلقد كان مصيرُه جميعًا إما المعارضة أو التجاهل من جانب الدارسين الغربيِّين الذين وجَّهوا استثماراتٍ ثقيلةً إلى نظرية التحديث والمصالح الاستراتيجية والاقتصادية الأمريكية في العالم الإسلامي.

ولقد قدَّم الإسلام في عَقد السبعينيَّات المتفجر دليلًا جديدًا على العناد المتأصِّل فيه، فلقد شهد ذلك العَقد، مثلًا، الثورةَ الإيرانية، التي لم تكن مُواليةً للشيوعية أو للتحديث، وكان من المحال تفسيرُ ما فعَله مَن أسقطوا الشاهَ وَفقًا للقواعد التي تفترضها سَلفًا نظرية التحديث؛ إذ لم يُظهروا امتنانهم، فيما يبدو، للمزايا التي جاء بها التحديثُ للحياة اليومية (مثل السيارات، والجهاز العسكري والأمني الهائل، والنظام المستقر) ولم يكترثوا، فيما يبدو، لِمُداهنات الأفكار «الغربية» على الإطلاق،[31] أما ما أقضَّ مضجعَ الباحثين في موقف هؤلاء، وخصوصًا في موقف الخوميني، فهو رفضهم بضراوةٍ تقبُّلَ أيِّ أسلوب سياسي (أو حتى عقلاني) لم يضَعوه بأنفسهم. وقبل كل شيء، كان استمساكهم بالإسلام يتضمن قدرًا محيِّرًا من التحدِّي. ومن المفارقات أنه لم يفطن إلا قلةٌ ممن تحدَّثوا في الغرب عن البدائية «الإسلامية» واعتماد الإسلام على طرائق المنطق السائدة في العصور الوسطى، إلى أن إسرائيل التي يحكمها بيجين، والتي تقع على مَبْعدةِ أميالٍ إلى الغرب من إيران، تُطبق نظامًا على استعدادٍ كامل لإقامة أفعاله على أسُس السلطة الدينية ووفقًا لمذهبٍ لاهوتي بالغ الرَّجعية.[32] بل ولم يفطن إلا أقلُّ من هذه القِلَّة من المعلقين، الذين كانوا يَنْعون الفورة الظاهرة للتديُّن عند المسلمين، إلى ارتباطها بفورةٍ مُماثلة في «أديان التلفزيون»

والتي اعتنقَتها الملايين، في الولايات المتحدة، أو إلى أنَّ اثنين من المرشَّحين الرئيسيِّين لرئاسة الجمهورية عام ١٩٨٠م أخذا يُعلنان أنهما وُلِدا من جديد في كنَف المسيحية التي يُخلصان لها أعمقَ إخلاص.

وهكذا لم تَعُد الحميَّة الدينية تُنسَب إلى أي دين سوى الإسلام، حتى بعد انتشار المشاعر الدينية الفيَّاضة وبروزها في كل مكان، ويكفي أن نذكر كيف أسرَفَت الصحف «المتحررة» في الحديث عن الشخصيات الدينية التي تُقِرُّ بعدم «تحررها» مثل سولجنتسين أو البابا يوحنا بولس الثاني حتى نُدرك مدى الانحياز في الموقف العدائيِّ تجاه الإسلام.[33] وهكذا أيضًا تمكَّن الغربيون من تفسير سلوكِ معظم الدول الإسلامية قائلين إنه يُمثل «تقهقرًا» للاحتماء بالإسلام، من المملكة العربية السعودية التي رفضَت المصادَقةَ على اتفاقيات كامب دافيد فافترض المُعلِّقون أنها لجأتْ في ذلك إلى تطبيق منطقٍ إسلامي خاص، إلى باكستان وأفغانستان والجزائر. وهكذا نرى كيف أصبح العالمُ الإسلامي يختلف، في العقل الغربيِّ بصفة عامة وفي عقل الولايات المتحدة بصفة خاصة، عن سائر مناطق العالم التي يمكن تحليلُ مواقفها من زاوية الحرب الباردة. وعلى سبيل المثال بدا من المحال الحديثُ عن المملكة العربية السعودية والكويت باعتبار أنهما ينتميان «للعالم الحر»، بل وحتى إيران إبَّان حُكم الشاه، وعلى الرغم من التزامها القاطع بمُعاداة الشيوعية؛ إذ كان من المحال أن نعتبرها تنتمي حقًّا إلى «جانبنا» بالصورة التي تنتمي بها فرنسا وبريطانيا مثلًا. ومع ذلك فقد دأب واضِعو السياسات في الولايات المتحدة على الحديث عن «فقدان» إيران، مثلما كانوا يتحدَّثون في العُقود الثلاثة الأخيرة عن «فقدان» الصين وفيتنام وأنجولا. زِدْ على ذلك أنه كان من سوء الحظ الشديد للبلدان الإسلامية في منطقة الخليج العربي أن ينظر إليها الأمريكيُّون المتخصصون في إدارة الأزمات باعتبارها أماكنَ جاهزةً للتدخل العسكري الأمريكي. وهكذا قال جورج بول في مجلة **نيويورك تايمز ماجازين** بتاريخ ٢٨ يونيو ١٩٧٠م، بلهجة التحذير، إن «مأساة فيتنام» يمكن أن تؤدِّيَ إلى «الاسترضاء والعُزلة» الداخلية، ولكن للولايات المتحدة مَصالح بالغة الأهمية في الشرق الأوسط، إلى الحد الذي يقتضي من الرئيس «تعليم» الأمريكيين ما يلزم بشأن إمكان التدخل العسكري هناك.[34]

ولا بد من ذكر أمرٍ آخَر هنا، ألا وهو الدور المَنوط بإسرائيل في تمثيل رؤية الغرب، وخصوصًا رؤية الولايات المتحدة للعالم الإسلامي منذ الحرب العالمية الثانية. ففي المقام الأول يَندُر أن تُشير الصحافة الغربية إلى الطابَع الديني لإسرائيل، وهو الطابَع الذي

تُصرح به إسرائيل نفسُها، ولم نشهد إلا في الآونة الأخيرة إشاراتٍ سافرةً إلى التعصب الدينيِّ الإسرائيلي. وكانت كلُّها خاصةً بمتحمِّسي منظمة غوش إمونيم الدينيِّين، والذين كان نشاطهم الرئيسي ينحصر في استخدام العنف لإنشاء مستوطنات غيرِ مشروعة في الضفة الغربية. ولكن معظم الإشارات إلى غوش إمونيم في الغرب تتجاهل ببساطةٍ حقيقةً «مزعجة» وهي أن حكومة حزب العمل «العلمانية» كانت أولَ مَن أقرَّ إنشاء المستوطنات غير المشروعة في الأراضي العربية المحتلة؛ أي إن الأمر لا يقتصر على المتعصبين الدينيين الذين يُثيرون القلاقلَ حاليًّا. وأعتقد أن هذا الإعلام المنحاز دليلٌ على الأسلوب الذي استخدمه الغرب في الإيحاء بأن إسرائيل — التي يقولون إنها «الديموقراطية الوحيدة» في الشرق الأوسط ويؤكدون أنها «حليفنا الوثيق» — تمثل النموذجَ المقابل للإسلام.[35] وهكذا ظهرَت إسرائيل بمظهر مَعقِل الحضارة الغربية الذي أُقيم (مع قدرٍ كبيرٍ من التهليل له وتهنئة ذواتهم عليه) وسط البريَّة الإسلامية. وثانيًا نجد أن عيون الغرب أصبحت ترى أن أمن إسرائيل يُوازي صدَّ غائلة الإسلام، وهو ما يُريح الغربيين، وترسيخ الهيمنة الغربية إلى ما لا نهاية، وتبيان فضائل التحديث ومزاياه. وهكذا نرى أن ثلاثَ مجموعات من الأوهام تدعم وتُولِّد بعضُها البعض في سبيل تعزيزِ صورة الغرب لذاته ونشرِ سيطرة الغرب على الشرق؛ وهي: صورة الإسلام، وأيديولوجية التحديث، وتأكيد القيمة العامة لإسرائيل عند الغرب.

وبالإضافة إلى ذلك، وحتى تُصبح «مواقفنا» إزاء الإسلام في غاية الوضوح؛ نشأ جهازٌ كامل للإعلام ووضع السياسات في الولايات المتحدة بحيث يعتمد على هذه الأوهام وينشرها على نطاق واسع. فإذا بشرائحَ عريضةٍ من المثقفين المتحالفين مع رجال الاستراتيجيات الجغرافية السياسية يشتركون في الإدلاء بآراء مفصَّلة مُسهبة عن الإسلام، وعن النفط، وعن مستقبل الحضارة الغربية، وعن الكفاح في سبيل الديموقراطية ضد القلاقل والإرهاب. وللأسباب التي ناقشتُها آنفًا، يقوم المتخصِّصون في الإسلام بتغذية هذا التيار الكبير، على الرغم من الحقيقة التي لا يمكن إنكارها؛ وهي أن جانبًا مما يجرى في الدراسات الإسلامية الأكاديمية قد أصابته عدوى الرُّؤَى الثقافية والسياسية التي نجدها في الجغرافيا السياسية وأيديولوجيا الحرب الباردة. وتحت ذلك المستوى بقليلٍ تأتي أجهزة الإعلام الجماهيرية، وهي التي تأخذ من الوحدتين الأُخرَيَين من وحدات الجهاز ما يمكن ضغطُه بأقصى سهولةٍ ممكنة في صور محدَّدة، ومن هنا تأتي الصور الكاريكاتورية، والجماهير الغوغائية المخيفة، والتركيز على الحدود (أي العقوبات) «الإسلامية» وهلمَّ جرًّا. وتترأَّس

هذا كلَّه المؤسساتُ ذاتُ النفوذ الجبار، مثلُ شركات النفط، والشركات العملاقة، والشركات المتعددة الجنسيات، وأجهزة الدفاع والاستخبارات، والفرع التنفيذي للحكومة. وعندما قضى الرئيس كارتر عطلة رأس السنة الأولى بعد تولِّيه منصبَ رئيس الجمهورية عام ١٩٧٨م مع شاه إيران، وقال إن إيران «جزيرة استقرار» كان يتحدَّث بلسان القوة المحتشِدة لهذا الجهاز الجبَّار، وهو الذي يُمثل مصالح الولايات المتحدة، ويُغطِّي الإسلامَ في الوقت نفسِه.

ثانيًا: جماعات التفسير

ومن الجدير بنا في هذا السِّياق أن ننظر في أساليب «انتفاع» واضِعي الاستراتيجيات السياسية الجغرافية والمثقفين الليبراليين بصورة الإسلام في الولايات المتحدة؛ فليس من قبيل المبالغة أن نقول إن ذكر «الإسلام» نادرًا ما كان يردُ في المجالات الثقافية أو الإعلامية قبل الارتفاع المفاجئ في أسعار النفط الذي أعلنَته منظَّمة «أوبك» في أوائل عام ١٩٧٤م. كنا نشاهد ونسمع عن العرب والإيرانيين، وعن الباكستانيين والأتراك، لكنه كان من النادر أن يشير أحدٌ إلى «المسلمين». لكن الارتفاع الهائل في تكلِفة النفط المستورَد أصبح يرتبط في عقول الجماهير بمجموعةٍ من الأمور الكريهة: اعتماد الأمريكيين على النفط المستورَد (وهو ما كان يُشار إليه عادةً بعبارة «الوقوع تحت رحمة مُنتجي النفط الأجانب»)، والخوف من أن ينتقل التشدُّد من الخليج العربي إلى الفرد الأمريكي، وقبل هذا وذاك إشارة — كأنما هي صادرةٌ من قوةٍ جديدة لم نكن نعرف هُويتها قبل الآن — تقول إن الطاقة لم تَعُد «ملكًا لنا» ما علينا إلا أن نمدَّ أيديَنا فننالَها. وسرعان ما أصبحَت بعضُ الكلمات، مثل «الاحتكار» و«الكارتيل» (أي اتفاق المنتِجين) و«التكتُّل»، شائعةً بصورة مفاجئة وإن كان شُيوعها مقصورًا على سياساتٍ مختارة، رغم أنه كان من أندرِ النادر أن يُشير أحدٌ إلى المجموعة الصغيرة من الشركات الأمريكية المتعدِّدة الجنسيات باعتبارها «كارتيل»؛ إذ اقتصَر الكُتَّاب والمتحدِّثون على إطلاق تلك التَّسْمية على أعضاءِ منظَّمة «أوبك». ولكن أهم ما في الأمر هو أنَّ تَعرُّض الاقتصاد لهذه الضغوط الجديدة قد أدَّى فيما يبدو إلى نشوء موقفٍ ثقافي وسياسي لا يقلُّ عن هذه الضغوط جِدَّةً. فبعد أن كانت الولايات المتحدة هي القوةَ المُهيمِنة في العالم؛ أصبحَت تتعرض لحصارٍ مثير أعلن انتهاء فترة «ما بعد الحرب» على حدِّ وصف فريتز ستيرن للموقف الحاليِّ في مجلة **«كومنتاري»**.[36]

وكان من أهم الكتابات الأولى التي تحدَّثَت عن التغيير الناشئ، سلسلةُ المقالات التي نشرَتها مجلة **كومنتاري** في النصف الأول من عام ١٩٧٥م. جاءت أولًا مقالةٌ كتبَها روبرت و. تاكر بعُنوان «النفط: قضية التدخُّل الأمريكي» (يناير) ثم جاءت مقالةٌ دانيل باتريك موينيهان بعُنوان «الولايات المتحدة تُواجه المعارَضة» (مارس)، وعنوان كلٍّ مقالة يُفصِح بوضوح قاطع عمَّا تدعو إليه. ثم أصبح موينيهان مندوبًا يُمثِّل الولايات المتحدة في الأمم المتحدة حيث ألقى خطاباتٍ كثيرةً يحذر فيها العالم قائلًا إن «الديموقراطيات الغربية» لا تملك أن تقفَ مكتوفةَ الأيدي إزاءَ ما تتعرضُ له من إذلالٍ على أيدي مجموعة من الدول ذات النُّظم الاستبدادية، وهي من المستعمَرات السابقة، ولا تُمثل إلا أغلبيةً [في الجمعية العامة]. ولكن حدود القضية كان قد سبق للكاتبَين وضعُها في مَقالتَيهما بمجلة «**كومنتاري**».

ولم يُشِر أيٌّ من الرجلين إلى الإسلام على الإطلاق، ومع ذلك فإن «الإسلام»، بالصورة التي ظهر بها بعد ذلك بعام واحد، بدأ يلعب الدورَ الذي رسمَته له التغيراتُ المفاجئة وغير المقبولة التي وصفَها تاكر وموينيهان. وأدَّت هذه بدَورها إلى رسم صورةِ ما كان الكثيرون من الأمريكيين يمرُّون به في الواقع، ومعاني الألفاظ التي يُعبِّرون بها عنه، وبناء التركيب «الدرامي» لعناصره. وهكذا بدا أن الولايات المتحدة، ولأول مرة في تاريخها، تتعرضُ لتطبيق مبدأ المساواة عليها من الخارج، بتعبير تاكر، وإذ بنا نُواجه بعضَ البلدان الأجنبية التي وصَفها موينيهان بأنه في جوهرها كِياناتٌ أوجَدَتها الإمبرياليةُ البريطانية، وقد استعارت أفكارَها وهُويتَها من الاشتراكية البريطانية، كما أنها تُقيم فلسفاتها على أساسِ نزع الملكية أو توزيع الثروة إذا لم يتيسَّر نزعُ مِلكيتها، ولا يُهمُّها سوى المساواة، لا الإنتاج، ولا الحرية فيما يبدو. وقال موينيهان: «إننا حقًّا من حزب الحرية» ثم أضاف بنبرة غطرسة عسكرية: «وقد ندهَش لمدى الطاقات الهائلة التي نستطيع إطلاقَها إذا رفعنا هذه الرايات».[37] وقال تاكر إن هذه البلدان الجديدة، ومن بينها الدول المنتجة للنفط، تريد إزالةَ أوجُه التفاوُت «بيننا» و«بينهم»، وذلك — في رأي تاكر — من شأنه أن يأتيَ بما يُنذِر بالسُّوء من «تكافل»، وحبَّذا لو أخذنا أُهبتَنا لمقاومته، بغزو هذه الدول، إذا دعَت الضرورة.[38]

ويجدر بنا الإشارة بصفةٍ خاصة إلى عددٍ من «الاستراتيجيات» المُطبَّقة في هاتين المقالتين؛ إذ يتجاهل تاكر في حديثه تحديدَ أيِّ دولة من الدول المنتجة للنفط، مثلما يتجاهل موينيهان في حديثه ذِكْر بلدٍ بعينه من بلدان العالم الثالث الجديدة، أي إنه

يتجاهل أن لأيٍّ منها هُويةً، وتاريخًا، ومسارًا وطنيًّا خاصًّا بها. فالكاتبان يشيران إليها وحسب، ويوجزان خصائصَها باعتبارها وَحدةً جماعية، ثم لا يعودان إلى ذكرها. ولا تزيد المستعمَرات السابقة لديهما عن كونِها مستعمراتٍ سابقة، والبلدان المنتجة للنفط تظلُّ دائمًا بُلدانًا منتجة للنفط. وفيما عدا هذين الوصفين، تظهر هذه البلدان في صورة البلدان المجهولة وذات العناد الغريب، بل والذي يُنذر بالخطر، كما أن مجرد **وجودها** يبدو كأنما يُمثل خطرًا مُضمَرًا أو ضِمنيًّا «لنا». ونرى ثانيًا أن هذه البلدان لا تَزيد عند الكاتبين عن صورٍ مجردة يضَعان في مقابلها صفًّا من دول العالم التي سبق لها الرسوخ؛ إذ يقول تاكر في مقالٍ لاحق عن النفط والقوة «إننا نواجه فجأة احتمال قيام مجتمع دوليٍّ يستحيل فيه ضمانُ التوزيع المُنظَّم لما اصطُلِح على تسميته بـ «الناتج العالمي»؛ وذلك لأن الأطراف الرئيسية التي تتمتَّع بالقوة بين الدول المتقدمة والرأسمالية قد لا تُصبح الأطرافَ الرئيسية التي تبتكرُ أصول النظام وتُرسي قواعدَه.»[39] وما دامت هذه البلدان الجديدة لا تأتي بالنظام ولا تُرسي قواعده، فلا بد أن تكون عواملَ زعزعةٍ له. ونرى ثالثًا أنها عواملُ زعزعة لأنها، كمجموعة، لا تُمثل — ولا تستطيع أن تكون — سوى قوةٍ مُعادِلة عكسية ومضادَّة في الاتجاه «لنا».

وكان ما يقوله تاكر وموينيهان يتبع إلى حدٍّ ما منطقَ الترنيمة «المقدسة» للحالة النفسية في الغرب، من حيث الشعورُ بالحصار، وهي الترنيمة التي تُعاود الظهورَ من وقتٍ إلى آخَر في التاريخ الحديث للغرب. فنحن نراها مثلًا في كتاب هنري ماسيس بعُنوان **الدفاع عن الغرب** (١٩٢٧م)، وفي المقال الذي كتبه أنتوني هارتلي منذ عهدٍ قريب بعُنوان «الرابطة الهمجية: عن «العنصر المدمِّر» في تاريخ الحضارة»[40] ولكن الذي يقف ضدَّ الغرب عند تاكر وموينيهان ليس شيئًا معروفًا «لنا»، على نحوِ ما يستطيع الإمبرياليُّ الأوروبي أن يتحدث عن «الشرقيين» باعتبارهم «أُناسًا نعرفهم»؛ وذلك «لأننا» كنا نحكمهم في الواقع في يومٍ من الأيام فعلًا. وأما أفضلُ ما يصف به موينيهان هذه الدولَ الجديدة في العالم الثالث فهو أنها صورٌ مُقلِّدة، لا نعرفها إلا من خلالِ النموذج الذي تُقلِّده، لا بخصائص ذاتية تُحدد هُويتها المستقلة. ولا يبدو أن تاكر يشير إلى شيء محدَّد حين يتحدث عن «المجتمع الدولي» الجديد إلا القولَ بأنه ينتهك النظامَ القديم. ولكن تُرى مَن يكون هؤلاء الناس، وما هي رغباتهم الفعلية، وما أصولهم الجغرافية، ولماذا يفعلون ما يفعلون؟ هذه أسئلةٌ لم تُطرح؛ ومِن ثَم فلا إجابة لها.

وفي الوقت نفسِه على وجه التقريب، كانت الولايات المتحدة آخذةً في التقهقر والخروج من الهند الصينيَّة. وعلى كَثرة ما كُتب في الآونة الأخيرة عمَّا يُسمي «بالظواهر المَرَضيَّة لفترةِ ما بعد فيتنام» في السياسة الأمريكية، فما أقلَّ عددَ الذين لاحَظوا أن تطبيق المزاعم القائلة بأن المصالح الأمريكية في البقاع النائية القَصِيَّة تحتاج إلى الدفاع العسكري عنها؛ قد انتقل برُمَّته من فيتنام إلى مكان أقرب، وهو العالم الإسلامي! وصاحَبَ ذلك تضَعْضُعُ ثقة الليبراليين تدريجيًّا بقضايا العالم الثالث بصفةٍ عامة، وخصوصًا تلك القضايا التي لم تُحقِّق فيما يبدو ما انْعقَد عليها من رجاء. ويخطر على البال في هذا الإطار مثلًا الكتابُ الذي كتبه جيرارد شالياند بعُنوان **ثورة في العالم الثالث**، والذي كان بمثابة صرخةِ ألم من قلبِ رجل شهير، ساندَ حركاتِ التحرير الفيتنامية، والكوبية، والأنجولية، والجزائرية، والفلسطينية. وقد اختتم هذا الكتاب الذي وضَعه عام ١٩٧٧م بنتيجةٍ مَفادُها أن معظم الجهود المناهضة للاستعمار قد أدَّت إلى نشوء دولٍ غير متميزة، تتوسَّل بالقمع، ولا تكاد تستحقُّ حماسَ أبناء الغرب لها.[41] وقد يخطر على البال أيضًا ما نشرَته مجلة «**ديسنت**» (الانشقاق) في عددها الصادر في شتاء عام ١٩٧٨م، ويتضمَّن الندوةَ التي دعَت المجلةُ إلى عقدها ودارت حول السؤال التالي: «هل تُبرر الأحداثُ الأخيرة في كمبوديا [أي انتصار قوات الخميريين الحُمر وما ورد من أنباء الفظائع التي تلَتْه] إعادةَ النظر في معارضتنا للحرب في فيتنام؟» وقد يدلُّ السؤالُ نفسُه، وإن لم تدلَّ الإجابةُ أيضًا، على حالة التراجع عن الحماس الذي امتازت به الستينيَّات، وما حلَّ مَحلَّه من ضيق يُثير القلق إزاء الحقائق الدولية الجديدة، وهي التي تُنذر في مجموعها بكارثةٍ وشيكةِ الوقوع. وقد استند المعلقون، مُحقِّين، في إقامة هذه الحُجة إلى الفشل العامِّ للنظام الاقتصادي الدولي.

وباختصار، كان الإحساس الذي راودَ مَن يسمعون الأنباءَ ويستعملون النفط إحساسًا غيرَ مسبوقٍ بإمكان ضياع شيءٍ ما وزعزعة شيءٍ قائم، دون أن يكون له وجهٌ معروف أو هُوية ظاهرة. فكل ما عرَفْناه هو أننا نوشك أن نفقد شيئًا لم نتساءل يومًا عن إمكان ضياعه. وإذن فلن نستطيعَ بعد الآن قيادةَ سياراتنا كما كنا نفعل، وأسعار النفط ارتفعت كثيرًا؛ ومن ثَم فإن أسباب راحتنا وعاداتنا تتعرَّض، فيما يبدو، لتغيُّر جذري وثقيل الوطأة. بل إن النفط نفسَه، وهو موضوع القضية في الواقع، ظلَّت صورتُه غامضةً بالمقارنة بخطرِ فِقدانه، فلم يكن أحدٌ يعرف، فيما يبدو، إذا ما كانت إمداداتُ النفط قد تناقصَت فعلًا، أو إذا ما كانت الصفوف الطويلة من السيارات في مِحطَّات الوقود قد أتى بها الفزَع، أو إذا ما كانت هوامشُ الربح التي ترتفع ارتفاعًا باهظًا في أيدي

أصحاب شركات النفط لها صلةٌ ما بالأزمة.[42] بل بدا أن الأزمة كانت تتصل اتصالًا أوثقَ بأشياءَ أخرى. فلقد بدأتْ صورُ العرب بأرديَتِهم التقليدية، وأموالهم الخيالية، وأسلحتهم الشاكية، تقتحمُ العيون في كلِّ مكان في الغرب. وعندها تيسَّر إرجاعُ التأكيد الجديد على الذات الإسلامية إلى ما أطلق عليه البعضُ حرب رمضان في أكتوبر ١٩٧٣م، ففي تلك الحرب تمكَّن الجيش المصري من قهر وعبور خطِّ بارليف المنيع الرهيب، ولم يَفِرَّ الجنود العرب على نحوِ ما حدث في عام ١٩٦٧م، بل أجادوا القتالَ بصورةٍ أدهشَت الجميع. ثم ظهرَت منظمة التحرير الفلسطينية في الأمم المتحدة في عام ١٩٧٤م، وأصبح الشيخ يماني شخصًا ذا مَهابة وسُلطان، دون أن يُعرَف لذلك سببٌ سوى أنه مسلم وأنه ينتمي إلى المملكة العربية السعودية ذاتِ النفط الوفير. وأصبح شاه إيران أيضًا زعيمًا عالميًّا، ولننظرْ إلى إندونيسيا والفلبِّين ونيجيريا وباكستان وتركيا، وبلدان مختلفة في الخليج العربي، والجزائر والمغرب، ولنتأمَّلْ كيف كانت قدرتُها المفاجئة على «تعكير صفو» الولايات المتحدة في منتصف السبعينيَّات، تتلازم بصورةٍ تدعو إلى القلق مع نُدرة المعلومات المتاحة عن ماضيها وهُويَّتها. فإذا بأعدادٍ كبيرة من الدول الإسلامية، وشخصياتها البارزة، وحضورها على المسرح الدولي، تنتقل في وعي الجماهير، ودون أن يُدرك ذلك أحد، من مكانة مَن لا يكاد يُدرك الناسُ وجودَه إلى مكانةِ مَن يتصدر نشراتِ الأخبار.

ولكن الانتقال لم يحدث في الواقع من مكانةٍ إلى مكانة، ولم تكن أيُّ شريحة يُعتدُّ بها من السكان على استعدادٍ لتفسير أو تحديد ما بدا في صورة الظاهرة الجديدة، باستثناء البعض — مثل موينيهان وتاكر — الذين استنبَطوا نتائجَ تاريخية عالمية منها، في إطارٍ يقتصر على ذكر الإسلام دون أن يأخذه حقًّا في اعتباره. وكان من نتائج صورةِ الإسلام اليوم أن أصبحَت، في كل مكان يُصادفها المرء فيه، صورةً **طَليقة** و**مباشرة**. فالافتراض الذي لا يَذكره أحد هو أولًا أن اسم العَلَم «الإسلام» يدلُّ على شيءٍ بسيط يمكن للمرء أن يشير إليه مباشرةً مثلما يشير إلى «الديموقراطية»، أو إلى شخصٍ من الأشخاص أو إلى مؤسسة مثل الكنيسة الكاثوليكية. ونحن نرى هذا الطابَع المباشر مثلًا في قصة غلاف مجلة **تايم** التي أشَرنا إليها آنفًا، وإن كان يتجلَّى بصورةٍ تدعو إلى قلقٍ أشدَّ في كل ما يظهر بصورةٍ منتظمة عند الإشارة إلى الإسلام في المستويات العُليا من المناقشات الثقافية العامة، وذلك في معظم الأحوال باعتباره موضوعًا من الموضوعات التي تَحظى بالتأمُّل الرزين الجادِّ في المجلات المهمة للعلوم الإنسانية، والتي أصبحَت لا تختلف كثيرًا في هذا الصدد عن أجهزة الإعلام الجماهيرية بسبب التغيُّرات التي سبق لي وصفُها في التفكير الثقافي والسياسي الجغرافي.

ومن المقالات الجديرة بالذكر المقالُ الذي كتبه مايكل وولتزر في مجلة **نيو ريببلك**، العدد الصادر بتاريخ ٨ ديسمبر ١٩٧٩م، بعنوان «الانفجار الإسلامي»، ويناقش فيه باعتباره «غير متخصِّص» على حد قوله، عددًا هائلًا من أحداث القرن العشرين المهمة رغم أنها (كما يقول) تتَّسم بالعنف ويؤسَف لها في معظمها — في الفلبين وفي إيران وفي فلسطين وغيرها — ويقول إننا نستطيع تفسيرها باعتبارها نماذجَ لشيء واحد وهو الإسلام. ويقول وولتزر إن جميع هذه الأحداث تشترك في أنها أولًا تكشف عن نسقٍ دائم للقوة السياسية التي تتعدَّى على الغرب، وفي أنها جميعًا، ثانيًا، من إفراز حَميَّة مَعنوية مُخيفة (إذ يؤكد وولتزر بنبرات قاطعة أن مقاومة الفلسطينيين للاستعمار الإسرائيلي ذاتُ طابَعٍ ديني؛ أي إنها غيرُ سياسية أو مدَنية أو إنسانية)، وتشترك هذه الأحداث ثالثًا في أنها «تُحطم الواجهة الاستعمارية الهشَّة من الليبرالية أو العلمانية أو الاشتراكية أو الديموقراطية». ويُضيف أن هذه الخصائص المشتركة الثلاثة تكشف عن شيءٍ واحد هو «الإسلام»؛ فذلك «الإسلام» قوةٌ تتجاوز المسافاتِ الزمنيةَ والمكانية وهي التي كان يمكن أن تَفصل بين هذه الأحداث جميعًا. ولنا أن نَلحَظ أيضًا أنك — حسَبما يقول ولتزر — إذا أشرتَ إلى الإسلام فإنك تُلغي، تلقائيًّا، كُلًّا من المكان والزمن، وتستبعد التعقيداتِ السياسيةَ مثل الديموقراطية والاشتراكية والعلمانية، وتستبعد الضوابط الأخلاقية. وبنهاية المقال نجد أن وولتزر قد أقنَع نفسَه (على الأقل) أنه عندما **يذكر** كلمة «الإسلام» فإنه يشير إلى شيءٍ حقيقي مادي يُسمَّى الإسلام؛ أي إلى شيء له وجودٌ حاضر إلى الحدِّ الذي يجعل من اتخاذ أيِّ وسيط أو وضع أيِّ صفات مميزة بمثابة اهتمام بتوافِهَ لا داعيَ لها. ويرتبط بافتراض هذا الطابع المباشر نُزوعٌ يُمثل القرينَ المحتوم، ألا وهو النزوع إلى الحديث عن الإسلام باعتباره شيئًا بلا تاريخ خاصٍّ به، وأما إذا سلَّم أحدٌ بأن له تاريخًا، فسوف يبدو أن هذا التاريخ لا علاقة له بالموضوع. وهكذا تَكتسب حُجج المحافظين، مثل موينيهان وتاكر، ما يؤكدها ويُغذِّيها على أيدي الليبراليين اليساريين.

ومن الجوانب الأخرى للصورة الجماهيرية للإسلام في الإطار الفكريِّ والجغرافي السياسي الجديد هو أنه دائمًا ما يظهر في علاقة مواجهةٍ مع كل ما يُعتبر طبيعيًّا، غربيًّا، مألوفًا في الحياة اليومية، وينتمي «إلينا». وهذا ولا شكَّ هو الانطباع الذي نخرج به من قراءة ما يكتبه كُتَّابٌ مثل وولتزر، أو من قراءةِ ما كتبه الباحثون الذي يعتمد عليهم وولتزر. بل إن مفهومَ وجود عالم إسلامي — وهو الموضوع الذي تناولَته فلورا لويس في أربعِ مقالات متتابعة في صحيفة **نيويورك تايمز** في ٢٨، ٢٩، ٣٠، و٣١ ديسمبر

١٩٧٩م (والذي سوف أتحدث عنها في الفصل الثاني) — هذا المفهوم نفسه يقوم ضِمنًا على عَدائه لعالمنا «نحن». بل إن الدافع على كتابة المقالات نفسَه كان وقوفَ الإسلام (أي أولئك الإيرانيين الذين يحتجزون الرهائنَ الأمريكيين) ضدَّنا «نحن»، وتعمَّق هذا الإحساسُ عندما قامت فلورا لويس بتعديد انحرافات الإسلام الظاهرية عن المعايير «الطبيعية» مثل الخصائص التي تتميز بها اللغةُ العربية، و«غرائب» معتقَداته، والشمولية المتزمِّتة التي يسيطر بها الإسلامُ على المؤمنين به، وهلمَّ جرًّا. فإذا كان الحضور المباشر للإسلام يجعله يبدو قريبَ التناول بصورةٍ مباشرة، فإن انحرافه عن الواقع المألوف والمعايير المعهودة يجعله يقف ضدنا مباشرة، وبصورة جذرية، ويُمثل تهديدًا لنا. والنتيجة المجرَّدة هي أن الإسلام قد اكتسب مكانةً متعددةَ الأشكال لواقعٍ ملموس يَسهل التعرف عليه ويُتيح لمن يريد أن يُصدر الكثيرَ من الأقوال بشأنه ويضع له استراتيجيات منطقيةً كثيرة (معظمها يُضفي عليه صفاتٍ بشرية) وذلك دون قيودٍ أو ضوابط.

وهكذا تستطيع بيُسرٍ في رأي هؤلاء أن تُعادل بين الإسلام وبين أي مسلم، وأقربُ مرشَّح لهذه المعادلة هو آية الله الخوميني. وبعد ذلك لك أن تمضيَ في مقارنة الإسلام بكل شيء تُنفر منه، بغضِّ النظر عمَّا إذا كان قولك يتَّسم بالدقة الواقعية أم لا. والمثال على ذلك قيامُ دار نشر **مانور بوكس** بطبع نسخةٍ شعبية من كتاب **الحكومة الإسلامية** الذي كتبه الخوميني، ووضعتُ له عُنوانًا خاصًّا هو «**كفاحي بقلم آية الله الخوميني**»، والمعروف أن **كفاحي** هو عنوان الكتاب الذي وضَعه أدولف هتلر عن حياته، كما أرفقَ الناشرُ بالكتاب مقدمةً كتبها رجلٌ يُدعى جورج كاربوتزي، وهو من كبار الصحفيِّين في **نيويورك بوست**، وهو يزعم لأسبابٍ لا يعرفها أحدٌ سواه أن الخوميني عربي وأن الإسلام نزل في القرن الخامس قبل الميلاد، كما يبدأ تحليلَه بعباراتٍ يحلُو وقْعُها في السمع على النحو التالي:

> إن آية الله روح الله الخوميني، مثل أدولف هتلر وإن اختلف الزمَن، طاغيةٌ يُضمر الكراهية ويبثُّ الغواية ويُمثل تهديدًا للنظام والسلم في العالم، والفرق الرئيسي بين صاحب **كفاحي** ومؤلف هذا الكتابِ الغث، أي الحكومة الإسلامية، هو أن الأول كان مُلحدًا والثانيَ يتظاهر بأنه مؤمنٌ بالله.[43]

وأمثال هذه الصور المرسومة للإسلام ما فَتِئَت تشهد على الولَع بتقسيم العالم إلى قسمَين؛ أحدهما يُناصر أمريكا والثاني يُناصبها العَداء (أو بين مَن يُعادون الشيوعية

وبين من يُناصرونها)، وعلى العزوف عن الإشارة إلى التحوُّلات السياسية، وعلى فرض أنساقٍ وقِيم إمَّا أنها تكشف عن تعصُّب عِرقي وإما أنها لا صلةَ لها بالموضوع، أو أنها تجمع بين هذا وذاك، وعلى التشويه الخالص للمعلومات، والتَّكرار، وتحاشي الدخول في التفاصيل، والافتقار إلى المنظور الأصيل. ويمكن إرجاع هذا كلِّه لا للإسلام بل إلى جوانبَ معينةٍ في المجتمع الغربي وإلى أجهزة الإعلام التي تتجلَّى فيها هذه الفكرة عن «الإسلام» مثلما تعمل هذه الأجهزةُ على نشرها. والنتيجة هي أننا أَعَدْنا تقسيم العالم إلى شرقٍ وغرب، وهي الأطروحة الاستشراقية القديمة دون تغييرٍ يُذكر، وهو ما يَزيد من إحكام الغِشاوة التي تمنعُنا لا من رؤية العالم فقط، بل من رؤية أنفسنا أيضًا وإدراك ما آلت إليه حقًّا علاقتُنا مع ما نُسميه العالم الثالث.

وقد أدى ذلك إلى بعض العواقب التي تكتسبُ قدرًا ما من الأهمية، أولها أن الإسلام قد نشأتْ له صورةٌ معينة، لا تزيد عن كونها صورة. وثانيها هو أن معناها أو رسالتها قد استمرت، بصفةٍ عامة، أبعادُها المحدودة والنمطية، وثالثها نشأةُ وضع سياسي يقوم على المواجهة؛ إذ يضَعُنا «نحن» في مواجهة «الإسلام». ورابعها هو أن هذه الصورة المختزَلة للإسلام كان لها آثارُها التي نستطيع التحقُّقَ منها في عالم المسلمين نفسِه. وخامسها هو أن صورة الإسلام في أجهزة الإعلام والموقف الثقافي إزاءه يستطيعان أن يكشفا لنا عن الكثير، لا عن «الإسلام» فحسب، بل أيضًا عن المؤسسات القائمة في إطارنا الثقافي، والمناهج السياسية المتَّبَعة في الإعلام والمعرِفة والسياسات القومية.

ولكن رصدي لهذه الأشياء كلِّها عن الصورة العامة للإسلام التي تَشيع اليوم، لا يقصد به الإيحاء بوجود إسلام «حقيقي» في مكانٍ ما في دنيا الواقع، قامت أجهزة الإعلام بتشويهه مدفوعةً بدوافع دنيئة. لا أقصد هذا على الإطلاق. فالإسلام يُمثِّل للمسلمين مثلما يُمثِّل لغير المسلمين حقيقةً موضوعية وذاتية في الوقت نفسِه؛ فالناس يُنشئون هذه الحقيقةَ في عقيدتهم، وفي مجتمعاتهم، وتاريخهم، وتقاليدهم، وأما غير المسلمين من الأجانب فهم مضطرُّون إلى أن يُثبتوا، بمعنًى من المعاني، هُويةَ ما يشعرون أنه يُواجههم بصورةٍ جماعية أو فردية، وأن يُجسدوه وأن يَطبعوا هذه الهُوية بطابَعٍ ما — ومعنى هذا أن صور الإسلام عند أجهزة الإعلام، وعند الباحث الغربي، وعند الصحفيِّ الغربي، وعند المسلم، ثمرةُ فعلٍ إرادي وتفسير معيَّن، وهما من الأفعال التي لا تحدث إلا في سياق تاريخي، ولا يمكن لنا إلا أن ننظر إليها في هذا الإطار التاريخي باعتبارها من أفعال الإرادة والتفسير. ولستُ شخصيًّا متدينًا، كما أنني لا أنتمي إلى خلفيَّة إسلامية،

ولكنني أعتقد أنني أستطيع أن أفهم مَن يُعلن أنه مقتنعٌ بعقيدة معيَّنة. ولكنني، في حدود رؤيتي لإمكان مناقشة العقيدة على الإطلاق، أرى أن ذلك يقع في حدود **تفسيرات** العقيدة التي تتجلَّى في الأفعال البشرية التي لا تقع بدَورها إلا في سياق التاريخ البشري والمجتمع البشري. فإذا تصدَّينا مثلًا لمناقشة الثورة «الإسلامية» التي أسقطَت نظام حُكم الشاه في إيران، فعلينا أن نُمسك عن القطع فيما إذا كان الثوار يُمثلون العقيدة الإسلامية **الحقيقية**؛ لكننا نستطيع أن نعرض لمفهومهم عن الإسلام، وهو الذي جعَلهم يُواجهون مواجهةً مربكة (أو مواجهة «إسلامية» إنْ صح التعبير) نظامًا رأَوا أنه مُعادٍ للإسلام، وظالم، ومستبد. وعندها نستطيع أن نُقارن تفسيرهم للإسلام بما قالته مجلة **تايم** أو صحيفة **لوموند** عن الإسلام، وعن الثورة الإيرانية.

وبتعبيرٍ آخَر فإن ما نَعرِضُ له هنا يعتبر، بأوسعِ معنًى من المعاني، مُجتمعاتٍ يعتمد كلٌّ منها تفسيرًا معينًا، يتناقض الكثيرُ منها مع بعضه البعض، وتُبدي الاستعدادَ في حالات كثيرة لمحاربة بعضِها البعض، وكل منها يُنشئ نفسَه ويُفصِح عن ذاته وعن تفسيره باعتباره من الركائز الأساسية لوجوده. لا يقيم أحد في حياته صلةً مباشرة مع الحقيقة أو الواقع، فكلٌّ منا يعيش في عالم صنَعه البشر في الواقع الفعلي، ونحن نرى فيه أن ما يُسمَّى «الأمة»، أو «المسيحية» أو «الإسلام» من ثمار الأعراف المتفَق عليها، والتحولات التاريخية، وقبل ذلك كله من ثمار الجهد البشري المبذول لوضع هُوية نستطيع التعرفَ عليها لكلٍّ من هذه الأسماء. وليس معنى هذا أن الحقيقة والواقع لا يوجَدان فعلًا، بل هما موجودان، ونحن نعرف ذلك حين نُشاهد الأشجار والمنازل من حولنا، أو عندما تنكسر إحدى العظام في الجسم أو حين نشعر بالحزن العميق لوفاة شخصٍ نُحبه. ولكننا بصفةٍ عامة ننزع إلى أن نتناسى أو نُهوِّن من مدى اعتماد إدراكنا للواقع لا على التفسيرات والمعاني التي يُشكِّلها كلُّ فرد لنفسه فحسب، بل أيضًا على التفسيرات والمعاني التي **نتلقَّاها** من خارجِ ذواتنا. فهذه التفسيرات المتلقَّاة تعتبر جزءًا لا يتجزَّأ من الحياة في مجتمعٍ ما. وقد عبَّر س. رايت ميلز عن ذلك بوضوحٍ قائلًا:

> أولى القواعد اللازمةِ لتفهُّم حال الإنسان هو أن الناس يعيشون في عوالم سبَق لغيرهم «استعمالها»؛ ولذلك فهم يُدركون مُدرَكاتٍ أكثرَ كثيرًا مما خَبَروه شخصيًّا. وخبراتهم الخاصة دائمًا ما تكون غيرَ مباشرة. ونوعية حياتهم تحددها المعاني التي تلقَّوها من الآخرين. وكل شخص يعيش في عالم من هذه المعاني. ولا يقف إنسانٌ وحده في مواجهةٍ مباشرة مع عالم من الحقيقة الصلبة؛

إذ لا وجود لمثلِ ذلك العالم. وأما أشدُّ اقترابٍ للإنسان منه فيكون في مرحلة الطفولة المبكرة أو عندما يُصيبه الجنون، فعندها، في مشهدٍ مرعب من الأحداث التي لا معنى لها والاختلاط المبهَم، كثيرًا ما يستولي عليه الذُّعر إزاء افتقاره شبهِ التام للأمان. وأما في حياته اليومية فهو لا يَخْبُرُ عالَمًا من الحقائق الصلبة، بل إن خِبراتِه نفسَها تختارها له مَعانٍ نمطيةٌ وتُشكلها تفسيراتٌ جاهزة. والصور التي تتكوَّن لديه عن العالم وعن ذاته يُقدمها إليه حشودٌ من الشهود الذين لم يسبق له أن قابلَهم ولن يُكتَب له أن يُقابلهم. ومع ذلك فإن هذه الصور التي يُقدمها الأغراب والموتى تُشكل أساسَ كل فردٍ باعتباره إنسانًا.

إنَّ وعي الإنسان لا يُحدد وجوده المادي، كما أن وجوده الماديَّ لا يُحدد وعيه؛ إذ تقف بين الوعي والوجود مَعانٍ وأشكالٌ ورسائلُ خلَّفها أناسٌ آخَرون، تتجلَّى أولَ الأمر في لغة البشر نفسِها، ثم تتضح في وقتٍ لاحق في الرموز المستعملة. وهذه التفسيرات المتلقَّاة والمتلاعَبُ بها تؤثِّر تأثيرًا حاسمًا في وعي الفرد بوجوده. فهي تُقدم له مفاتيحَ فَهم ما يرى، وكيف يستجيب له، ومشاعره إزاءه، وكيف يستجيب لهذه المشاعر. فالرموز تقوم بتركيز الخبرات، والمعاني تتولَّى تنظيم المعارف، فتُوجِّه مسيرة المدرَكات السطحية في لحظةٍ من اللحظات بنفس القوة التي توجه بها مسيرة طموحات عمرٍ بأكمله.

لا شك أن كلَّ إنسان **يُلاحظ** الطبيعة، والأحداث الاجتماعية، وذاته نفسها، ولكنه لا يُلاحظ، ولم يسبق له أنْ لاحظ مطلقًا، معظم ما يفترض أنه حقيقي، بشأن الطبيعة أو المجتمع أو الذات. وكل إنسان يُفسِّر ما يلاحظه، إلى جانب الكثير مما لم يلاحظه، ولكن المفاهيم التي يُطبقها في التفسير لا تنتمي إليه، فلم يَقُم بصياغتها بنفسه بل ولا باختبارها. وكلُّ إنسان يتحدث عن الملاحظات والتفسيرات للآخرين، ولكن اللغة التي يستخدمها في هذا الحديث ليست، على الأرجح، إلا العباراتِ والصورَ التي وضَعها الآخرون فأخذَها عنهم واعتبرها عباراتِه وصورَه. وكل إنسان يعتمد اعتمادًا متزايدًا في معظم ما يُسميه الحقائق الصلبة، والتفسيرات السليمة أو الصحيحة، وأشكال «التمثيل» المناسِبة، و«محطات الملاحظة»، ومراكز التفسير، و«مستودعات التمثيل» التي يُنشِئها في المجتمع المعاصر على ما سوف أُطلق عليه تعبيرَ الجهاز الثقافي.[44]

أما فرع الجهاز الثقافي الذي يقوم بنقل الإسلام إلى معظم الأمريكيين (ومعظم الأوروبيين بصفةٍ عامة) فهو يعتمد بصفة رئيسية على شبكات التلفزيون والراديو، والصحف اليومية، والمجلات الإخبارية الواسعةِ الانتشار، وتلعب الأفلام السينمائية دورًا هنا، بطبيعة الحال، وذلك في حدود ما يتأثَّر إدراكُنا المرئيُّ للتاريخ وللبقاع النائية بما تُقدِّمه السينما في هذا المجال. ويمكننا أن نقول إن هذا التركيز القويَّ لأجهزة الإعلام الجماعية يُشكِّل في مجموعِه جوهرًا مشتركًا للتفسيرات التي تُقدِّم صورةً معيَّنة للإسلام وتكشف أيضًا، بطبيعة الحال، عن المصالح القوية في المجتمع التي تخدمها هذه الأجهزةُ الإعلامية. وهذه الصورة، التي لا تقتصر على كونها صورةً بل تُمثل مجموعةَ المشاعر التي تُوحي بها الصورة، يصاحبها ما نستطيع أن نُطلق عليه تعبيرَ السياق الشامل لها. وأنا أعني بالسياق موقعَ الصورة، ومكانَها في دنيا الواقع، والقيم المضمَرة فيها، وليس بأقلَّ من ذلك أهمية «نوع» الموقف الذي تدفع المشاهد إلى اتخاذه حِيَالها. وهكذا فإذا دأب التلفزيون على تقديم الأزمة الإيرانية في صورة الجماهير «الغوغائية» التي يعلو هُتافها، بمصاحبة تعليق يتحدَّث عن العداء لأمريكا، فإن بُعْدَ المسافة، وعدم الأُلفة بما يحدث، وما يَكْمُن في المشهد من تهديد، يجعل «الإسلام» قاصرًا على هذه الخصائص، وهذا يؤدي بدوره إلى الإحساس بأن شيئًا مُنكَرًا وسلبيًّا في جوهره يُواجهنا. وما دام الإسلامُ فيما يبدو «ضدَّنا» وبعيدًا عنا في «ذلك المكان»، فلن يبقى مجالٌ للشك في ضرورة اتخاذ موقفِ مواجَهة للردِّ عليه. وإذا شاهدنا وسمعنا مُعلقًا مثل والتر كرونكايت وهو يضع عبارة «هذا هو الواقع» إطارًا لبرنامجه المسائي كلَّ يوم، فسوف نستنتج نحن أيضًا لا أن المشهد الذي نراه هو ما اختارت إحدى شركات التلفزيون أن تعرضه علينا بهذه الصورة، بل أن هذا هو الواقع حقًّا، وأنه أمر طبيعي، لا يتغيَّر، و«أجنبي» ومعارض «لنا». ولا غَرْو إذن أن يقول جان دانييل في صحيفة لونوفيل أوبزرفاتير في عددها الصادر يوم ٢٦ نوفمبر ١٩٧٩م إن الولايات المتحدة تَشعر أن الإسلام يُحاصرها.

وعلى الرغم من شدةِ اعتمادنا على التلفزيون والصحف والراديو والمجلات، فليست هذه هي مصدرَنا الأوحد لما «نعرفه» عن الإسلام، بل لدينا الكتبُ والمجلات المتخصصة والمحاضِرون الذين يُدْلون بآراء أشدَّ تعقيدًا من المعلومات المشتَّتة في جوهرها والأنباء المباشرة التي تنقلها وسائلُ الإعلام الجماهيرية،[45] ومن المهم أن نذكر أيضًا أن الصحف والراديو والتلفزيون أجهزةٌ تزخر بالتنوُّع فيما نَلحظه من اتجاهاتِ المحرِّرين، أو بين وجهات النظر المختلفة، أو بين الصور البديلة أو المضادَّة للأعراف الثقافية أو الصور

التقليدية. أي إننا، بإيجاز، لا نعيش تحت رحمة جهاز دعائيٍّ مركزي، على الرغم من صدور كمٍّ كبير مما يُعتبر في حقيقته دعايةً من أجهزة الإعلام وحتى من أقلام الباحثين الذين يتمتَّعون بسُمعة طيبة. لكنه برغم التنوُّع والاختلافات، ومهما زعَمْنا العكس، فإن ما يَصدر عن هذه الأجهزة ليس تلقائيًّا ولا هو يتمتع «بحرية» كاملة، ولا يتصادف أن تأتيَ «الأخبار» بالصورة التي تأتي بها، ولا يتصادف أن تنبع الصور والأفكار من دنيا الواقع لتصبَّ في أعيننا وأذهاننا، ولا يتيسَّر لنا أن نجد الحقيقة حيثما نطلبها، وليس بين أيدينا ذلك التنوُّع المتوهَّم الذي لا يخضع لضابطٍ أو رابط، فإن التلفزيون والراديو والصحف، شأنها في ذلك شأن جميع طرائق التواصل، تُراعي قواعدَ وأعرافًا معيَّنة في توصيل الأفكار في صورٍ مفهومة، وكثيرًا ما تلعب هذه القواعدُ والأعراف دورًا أكبرَ من دور الواقع الذي تنقله أجهزةُ الإعلام في تشكيل مادَّتها. ولما كانت هذه القواعد المتفَق عليها ضِمنًا تُساعد بكفاءةٍ على اختزال الواقع، إذا اتَّسَم بالتعقيد، حتى يُصبح «أخبارًا» أو «موضوعاتٍ صحفية»، ولما كانت أجهزة الإعلام تجتهد حتى تصل إلى نفس الجمهور الذي تعتقد أن لديه مجموعةً من الأفكار والافتراضات الموحَّدة عن الواقع، فمن المحتمل أن تصبح صورةُ الإسلام (وصورة أي شيء آخر، في هذا الصدد) موحَّدة إلى حدٍّ بعيد، وتتَّسم باختزال بعض الجوانب، وتكتسي لونًا واحدًا. ومن البديهي أنه لما كانت أجهزة الإعلام شركاتٍ تسعى لتحقيق الربح، فإنها تهتمُّ بترويج صورٍ معيَّنة للواقع وتقديمها على غيرها، وهذا مفهوم. وهي تفعل هذا في سياقٍ سياسي يكتسب حيويتَه وتأثيره من أيديولوجيات قائمةٍ على مستوى اللاوعي، وهي التي تنشرها أجهزةُ الإعلام دون تحفُّظات أو معارَضة جادة.

ولا بد لنا الآن من وضع بعض الحدود اللازمة لموضوعنا؛ إذ لا يمكن الزعمُ بأن الدول الصناعية الغربية تنتهج سياساتٍ قمعيةً أو تحكمها الدعاية. فذلك بطبيعة الحال زعمٌ باطل. ففي الولايات المتحدة مثلًا، نجد الفرصة متاحةً للتعبير عن أي رأي، مهما يكن، تقريبًا، كما يتمتَّع المواطنون وتتمتع أجهزة الإعلام بطاقةٍ لا تُبارى على تقبُّل وجهات النظر الجديدة وغير التقليدية وغير «الجماهيرية». كما أن التنوع الهائل في الصحف والمجلات وبرامج التلفزيون والراديو المتاحة، ناهيك بالكتب والكتيبات، تنوعٌ يكاد يستعصي على الوصف أو تحديد طابَعِه، فكيف نستطيع إذن أن نقول، بأي درجة من درجات الإنصاف والدقة، إنها جميعًا تُعبِّر عن وجهةِ نظرٍ واحدة عامة؟

لا نستطيع بالقطع ذلك بل ولن أُقدِم على مجرد المحاولة. ولكنني أعتقد أننا نستطيع أن نَلمح، على الرغم من هذا التنوع الفذِّ، ميلًا كيفيًّا وكَميًّا إلى تحبيذ آراء معينة وتفضيل صورٍ معينة للواقع على غيرها. فلْأُقدِّم أولًا تلخيصًا سريعًا لبعض المسائل التي أثَرتُها قبل أن أبين كيف تتفق مع جوانبَ معينةٍ في أجهزة الإعلام: إننا لا نحيا في عالم طبيعي، فالصحفُ والأخبار والآراء ليست موجودةً في الطبيعة؛ بل إنها **مصنوعة**؛ أي إنها نتجَت عن الإرادة البشرية، والتاريخ البشري، والظروف الاجتماعية، والمؤسسات وتقاليد المهنة التي يُزاولها المرء. وأما الحديث عمَّا ترمي إليه الصحافة من موضوعيةٍ واقتصار على الحقائق والتغطية الواقعية وتَوخِّي الدقة، فهو حديثٌ عن مصطلحاتٍ نسبية إلى حدٍّ بعيد، وربما كانت تُعبر عن النوايا لا الأهداف القابلة للتحقيق. وعلينا، قطعًا، ألا نتصور أنها أمورٌ عادية، لمجرد أننا اعتَدْنا اعتبار صُحفنا صحفًا تنشر الحقائق، ويمكن الوثوقُ بها، واعتبار صحف البلدان الشيوعية وغير الغربية صُحفًا دعائية وأيديولوجية. أما الواقع فهو، على نحوِ ما يُثبته هيربرت جانز في كتابه المهمِّ **البتُّ فيما يُعتبر خبرًا**، أن الصحفيين ووكالات الأنباء وشبكات الأنباء هي التي تُقرر واعيةً ما ينبغي تصويره، والصورة التي يجب أن يتَّخذها وما إلى ذلك بسبيل.[46] ولنا أن نقول إذن، بتعبيرٍ آخر، إن الأخبار ليست «معطيات» ذاتَ قصور ذاتي، بل هي ثمرةُ نشاط معقَّد عادة ما يتضمَّن الاختيار المتعمَّد والتعبير المقصود.

لقد توافرَت لنا الأدلة السابغة في الآونة الأخيرة على طرائقِ عمل الأجهزة الكبرى في مجالَيْ جمع الأنباء ونشرها في الغرب؛ إذ صدَرَت الكتبُ التي كتبها جاي تاليز وهاريسون سولزبري عن **النيويورك تايمز**، وكتاب دافيد هاربرستام بعنوان **القُوى التي تتشكَّل**، وكتاب توكنام بعنوان **صناعة الأخبار**، وشتى الدراسات التي أجراها هيربرت شيلر عن صناعة وسائل الاتصال، ومايكل شودسون بعُنوان **اكتشاف الأخبار**، وأخيرًا كتاب أرماند ماتلارت بعنوان **الشركات المتعددة الجنسية والتحكم في الثقافة**،[47] وليست هذه سِوى مجموعةٍ محدودة من الدراسات التي أُجرِيَت من وجهات نظر مختلفة، والتي تؤكِّد مدى الالتزام في تشكيل الأنباء والرأي في المجتمع بصفةٍ عامة، بقواعدَ معيَّنة، ومدى اتخاذه أطُرًا وتوسله بأعرافٍ تمنح هذا العملَ هُوية شاملة واضحة كلَّ الوضوح. فالصحفي، شأنه في ذلك شأن كلِّ إنسان، يفترض افتراضاتٍ معينةً يراها عادية أو «طبيعية»، ولديه قيمٌ تَمثَّلَها في أعماقه حتى لم تَعُد تحتاج إلى اختبار صحتها في كل حالة، مثلما يعتبر المرء عادات مجتمعه من «**المسلَّمات**»، والمرء لا ينسى تعليمه وجنسيته ودينه أثناء وصفه

للمجتمعات والثقافات الأجنبية؛ والوعيُ بأخلاقيات المهنة، وطرائق أدائها يلعب دوره في تحديدِ ما يقوله المرءُ وأسلوبِ التعبير عنه والجمهورِ الذي يشعر أنه يوجِّه **إليه** هذا الكلام. ولقد وصَف روبرت دارنتون هذه المسائلَ بطريقةٍ بالغة الجاذبية في مقالٍ له بعنوان «كتابة الخبر وقصُّ القصص»، حتى جعَلنا على وعي عميق لا بالواقع الحيِّ لعمل الصحفي فقط بل أيضًا بـ «التكافل والعداوات التي تنشأ وتنمو بين الصحفيِّ ومصادره»، وبالضغوط القائمة في «التوحيد والتنميط»، وبالأساليب التي «يُضيف بها الصحفي إلى الأحداث التي يُغطيها أكثرَ مما يستقيه منها».[48]

وتختلف أجهزةُ الإعلام الأمريكية عن أجهزة الإعلام الفرنسية والبريطانية بسبب الاختلاف البالغ بين المجتمعات، واختلاف الجمهور هنا وهناك، واختلاف المؤسَّسات والمصالح. فعلى كلِّ صحفي أمريكي أن يكون على وعيٍ بأن بلدَه دولة عُظمى، ولديها ما تنفرد به بين الدول من مصالحَ وطرائقَ خاصة؛ لتحقيق هذه المصالح. إن استقلال الصحافة شيءٌ رائع، عمَليًّا ونظريًّا، ولكن كل صحفيٍّ أمريكى تقريبًا يكتب عن العالم وفي أعماقه وعيٌ بأن الدار الصحفية التي ينتمي إليها شريكٌ في القوة الأمريكية، بحيث لو تعرَّضَت هذه القوة للتهديد من الدول الأجنبية أصبح استقلالُ الصحافة أمرًا ثانويًّا بالمقارنة بما لا يزيد في حالاتٍ كثيرة عن التعبير المضمَر عن الإخلاص والوطنية، أو عن التعبير البسيط عن الهُوية القومية. ولكن هذا لا يدعو للدهشة قطعًا، أما ما يدعو للدهشة فهو أن الناس في العادة لا يرَون أن الصحافة المستقلَّة تُشارك في السياسة الخارجية، على الرغم من مشاركتها الفعالة وبأشكال كثيرة. فإذا تغاضَينا عن استخدام وكالة الاستخبارات المركزية للصحفيِّين العاملين في الخارج، فسوف نرى أن أجهزة الإعلام الأمريكية تقوم، وهذا أمرٌ محتوم، بجمع معلوماتها عن العالم الخارجي داخل إطارٍ تُهيمن عليه السياساتُ الحكومية، فإذا نشأ تضاربٌ أو خلاف مع هذه السياسات، على نحوِ ما حدث في حالة فيتنام، قامت أجهزةُ الإعلام بتكوين آرائها المستقلَّة، ولكنه حتى في هذه الحال لا بد من مراعاة قُدرة هذه الآراء على التأثير في السياسات الحكومية وإن لم تُغيِّرها فعليًّا، فهذه السياسات هي التي تهمُّ الأمريكيِّين جميعًا، ومن بينهم رجال الصحافة.

أما في الخارج فإن الصحفيَّ الأمريكي مضطرٌّ إلى الاعتماد على ما يعرفه خيرَ معرفة، وهذا أمر مفهوم، وهذا يحدث دائمًا عندما ينتقل أيُّ إنسان من بيئته ليعيش في ظل ثقافةٍ أجنبية، وهو يَصدُق بصفة خاصة على الصحفي الذي يشعر أنَّ عليه في الخارج

أن يُترجم ما يحدث حوله إلى لغةٍ يفهمها مُواطنوه داخل أمريكا (ومن بينهم واضِعو السياسات): إنه يسعى لمصاحبة الصحفيِّين الآخَرين في الخارج، ولكنه يظلُّ على اتصالٍ بسِفارة بلده، وبالأمريكيين الآخَرين المقيمين في ذلك البلد، وبالأشخاص الذين عُرِف عنهم الارتباط بعلاقات طيبة مع الأمريكيين. وعلينا ألَّا نُهوِّن من أهمية أمرٍ آخر، وهو إحساس الصحفيِّ في الخارج أنه يعتمد لا على ما يعرفه سلفًا أو يكتسب عِلمًا به، فحَسْب، بل أيضًا على **ما ينبغي** لممثِّل أجهزة الإعلام الأمريكية في الخارج أن يعرفه، ويكتسب علمًا به، ويقوله. فمراسل صحيفة **نيويورك تايمز** يعرف حقَّ المعرفة طبيعةَ صحيفته وصورتها لذاتها بين المؤسسات الصحفية. وهكذا سوف نرى بالقطع فارقًا بالغَ الأهمية وربما يكون حاسمًا بين الموضوع الصحفي الذي يبعث به مراسل **التايمز** في طهران لنشره في صحيفته، وبين الموضوع الذي يُرسله مراسلٌ يعمل بالقطعة لنشرِه في صحيفة **ذا نيشن** (الأمة) أو في **إن ذيس تايمز** (في هذا العصر)، وهو في طهران. واختلاف الجهاز الإعلامي نفسه يُمارس ضغوطًا كبيرة، فتغطية الحدث تغطيةً مَيدانية مباشرة لبرنامَج الأخبار المسائية في محطة إن. بي. سي. تتطلَّب من المراسل في القاهرة صياغةً للخبر تختلف عن صياغة رئيس مكتب مجلة **تايم** لمقالٍ يكتبه ويستغرق في كتابته وقتًا أطول. وتُضاف إلى ذلك أيضًا أساليبُ إعادة الصياغة التي يقوم بها المحرِّرون في الوطن للأخبار التي يُرسلها المراسل من الخارج؛ إذ تتدخل هنا مجموعةٌ مختلفة من القيود السياسية والأيديولوجية، ولو دون وعيٍ من جانب هؤلاء المحررين.

وتغطية أجهزة الإعلام الأمريكية للبلدان الأجنبية تقوم بإثارة اهتمامات جديدة، إلى جانب تعميق الاهتمامات القديمة «لنا» بتلك البلدان. فوجهات النظر في أجهزة الإعلام تؤكد أشياءَ معيَّنةً للأمريكي، وتؤكد غيرَها للإيطالي أو الروسي. وتلتقي هذه كلُّها حول مركز مشترك، أو اتفاقٍ في الرأي، وهو ما تشعر جميعُ المنظَّمات الإعلامية شعورًا شِبهَ مؤكد بأنها تتولى إيضاحَه وبَلْورتَه وتشكيله. وهذا بيت القصيد. فلأجهزة الإعلام أن تفعل شتى الأشياء، وتمثل شتى وجهات النظر، وتُقدم أشياءَ كثيرة تتَّسم بالغرابة الشديدة أو الأصالة بصورةٍ غير متوقَّعة، أو حتى الانحراف، ولكنها في نهاية المطاف، ولأنها شركاتٌ تخدم وتُعزز هُويةً مشتركة — قُل إنها «أمريكا» أو حتى «الغرب» — فهي تضع نُصب أعينها هذا الاتفاق الأساسي نفسَه، وهذا، على نحوِ ما سوف نرى بعد قليلٍ في حالة إيران، هو الذي يُشكِّل الأنباء، ويَبُتُّ **فيما** يَصلُح خبرًا **وكيف** يُصبح خبرًا. ولكنه مع ذلك لا يُملِي أو يُحدد الأنباء بصورة قسرية؛ فليس نتيجةَ قوانين جَبرية، ولا نتيجةَ التآمر ولا

الدكتاتورية. بل إنه من ثمار الثقافة، والأفضل أن نقول إنه ثقافةٌ معيَّنة، وهو، فيما يتعلق بأجهزة الإعلام في الولايات المتحدة، عنصرٌ مهم من عناصر التاريخ المعاصر. ولن يكون من المُجدي تحليلُ وانتقاد هذه الظاهرة لو لم يكن صحيحًا أن أجهزة الإعلام تستجيبُ حقًّا لما نحن عليه ولما نريد.[49]

والأفضل لنا أن نصفَ اتفاق الآراء المُشارَ إليه بأنه قائمٌ في الواقع، بدلًا من القول بأنه مقررٌ أو مجرَّد. وفيما يتصل بتغطية أجهزة الإعلام للإسلام وإيران، سوف أدعُ اتفاق الآراء المذكورَ يُفصِح عن ذاته حيثما يظهر في سياق التحليل الذي سوف أُقدِّمه في الفصل التالي. أما الآن فلا أريد إلا تقديمَ تعليقين ختاميَّين على هذا الموضوع.

علينا أن نتذكر أولًا أنه لما كانت الولاياتُ المتحدة مجتمَعًا مركَّبًا يتكون من ثقافات فرعية متعددة، وكثيرًا ما لا يتمشَّى بعضُها مع بعض، لا بد أن يستشعر الناس، بقوةٍ هائلة، ضرورةَ تقديم ثقافة مشتركة وموحَّدة إلى حدٍّ ما، عن طريق أجهزة الإعلام. ولا ترتبط هذه الظاهرة بأجهزة الإعلام في عصرنا فحسب، بل إنها من السِّمات ذات الأصالة الخاصة، وتمتدُّ جذورها التاريخية إلى تأسيس الجمهورية الأمريكية. لقد بدأ الأمر بما كان البيوريتانيون يُسمونه «الانطلاق في البرِّية»، وبُنيت على أساسه في هذا البلد لغةٌ أيديولوجية راسخة للتعبير عن كل ما هو أمريكي قُحٌّ، في الوعي والهُوية والمصير والدَّور المنوط بأمريكا، وكانت مهمةُ هذه اللغة هي أن تضمَّ معًا أكبرَ قدرٍ ممكن من العناصر المختلفة في أمريكا (وفي العالم)، وأن تُعيد تشكيلَها بأسلوبٍ أمريكي فريد. وقد لَقِيَت هذه اللغة، ولقيَ وجودُها الراسخ في الحياة الأمريكية، قدرًا كبيرًا من التحليل المُقْنع على أيدي العديد من الباحثين، كان من بينهم بيري ميلر، وآخِرهم سكبان بيركوفيتش[50] وكان من نتائج هذه اللغة أنْ ساد وهمُ اتفاق الآراء، وإن لم يكن اتفاقًا فعليًّا في الرأي في جميع الأحوال، وهكذا، وفي إطار هذا الاتفاق الذي يكتسي صِبغةً قومية بصفةٍ رئيسية، تعتقد أجهزةُ الإعلام أنها تؤدِّي عملَها باسم المجتمع الذي تخدمه ولصالحه.

وتتعلَّق المسألة الثانية بالتأثير الفعليِّ لاتفاق الآراء المذكور، وأرى أن أبسطَ طريقة لتحديد هذا التأثير، بل وأدق الطرائق في اعتقادي، هي أن نقول إنه وضعُ الحدود والمحافظةُ على استمرار الضغوط.[51] فاتفاق الآراء لا يُملي على أجهزة الإعلام ما تقوله، كما أنه لا يُمثِّل طبقةً معيَّنة أو المصالح الاقتصادية لفئةٍ معيَّنة. بل علينا أن نعتبر أنه العامل الذي يضع الخطوطَ الخفيَّة التي تُمثل الحدود التي لا يشعر الصحفيُّ أو المعلِّق أنه يحتاج إلى تجاوزها. وهكذا نرى أن القول باحتمال استعمال القوة العسكرية الأمريكية لتحقيق

أغراضٍ خبيثة قولٌ محالٌ نِسبيًّا في إطار اتفاق الآراء المذكور، مثلما أصبح القولُ بأن أمريكا قوةٌ تعمل في سبيل الخير في العالم قولًا معتادًا و«طبيعيًّا». وعلى غِرار ذلك نجد أن الأمريكيِّين يتعاطفون تعاطفًا وثيقًا مع المجتمعات أو الثقافات الأجنبية التي تُظهر روحَ ريادة جديدة (مثل إسرائيل) في انتزاع الأرض من أيدي مَن يُسيئون استخدامها أو من أيدي الهمَجيِّين،[52] لكنهم كثيرًا ما يتشكَّكون، ولا يُبْدون اهتمامًا كبيرًا بالثقافات التقليدية، حتى ما يُكابد منها عناءَ التجديد الثوري. ويفترض الأمريكيون أن الدعاية الشيوعية تخضع لقيود ثقافية وسياسية مماثلة، وأما في حالة أمريكا فإن أجهزة الإعلام تضعُ الحدود وتحافظ على الضغوط في إطارٍ لا يكاد يُفصح عن الإقرار بذلك أو الوعي به.[53] ويعتبر هذا في ذاته مظهرًا من مظاهر وضع الحدود. ولْأضرب لذلك مثلًا آخَر. فعندما احتَجز الطلابُ الإيرانيون الرهائنَ الأمريكيين في طهران، بدأ اتفاقُ الآراء المذكورُ في ممارسة تأثيره فورًا، فأصدَر ما يُشبه الأمر بأن الأحداث الخاصة بالرهائن هي وحدها، تقريبًا، ما يُهم الناسَ بصدد إيران، وأما ماعدا ذلك، أي سائر أحوال إيران، من التحوُّلات السياسية إلى الحياة اليومية، والشخصيات العامة والملامح الجغرافية والتاريخية، فهو جديرٌ بالتجاهل إلى أبعدِ حدٍّ؛ أي إن تحديد صورة إيران والشعب الإيراني يقتصر على البتِّ فيما إذا كانا يُناصران الولايات المتحدة أو يُعاديانها.

وتكفي هذه التعليقاتُ العامة حول ما يمكن اعتباره الجوانبَ التي تؤكدها أجهزةُ الإعلام من حيث «الكيف» في نقلها للأنباء، ونشرها (أي ما يُسمى — اصطلاحًا — بالتوزيع) وأما ما نحتاج إلى قوله عن الجوانب «الكمية» للأنباء باعتبارها «تفسيرات» للواقع، فنستطيع أن نقول بصورةٍ مباشرةٍ إن أوسعَ انتشارٍ (أو توزيع)، ومِن ثَمَّ أقوى تأثير، تستأثر به حَفْنةٌ محدودةٌ من المنظمات، وكالتان أو ثلاث وكالات للأنباء، وثلاث شبكات تلفزيونية، ونصف دستة من الصحف اليومية، ومجلتان إخباريتان أسبوعيتان أو (ثلاث مجلات)[54] ولن نحتاج إلى أن نذكر أكثرَ من أسماءٍ معدودة لإيضاحِ ما نقول: محطة **كولمبيا برودكاستنج سيستيم** (محطة إذاعة كولمبيا) (سي بي إس) التلفزيونية، ومجلة **تايم**، وصحيفة **نيويورك تايمز**، ووكالة **يونايتد برس إنترناشيونال**. إذ تستطيع هذه مجتمعةً أن تصل إلى عددٍ أكبر من أفراد الجمهور، وإحداث تأثير أعمق، ونشر أنواع معيَّنة من الأنباء على نطاقٍ أوسعَ مما تستطيعه أجهزةُ توزيع الأخبار الأصغر والأقل ثَراءً. أما معنى هذا فيما يتعلق بالأنباء الخارجية فهو واضح؛ فأمثال هذه الشركات لديها أعدادٌ أكبرُ من سواها من المراسلين الميدانيِّين؛ ومِن ثَم فإن هؤلاء المراسلين هم الذين يضَعون

أُسس المادة الصحفية التي تقوم الأجهزةُ المشاركة، من صحف ومحطات تلفزيونية محلية ومحطات إذاعية، بتوزيعه على عُملائها مباشرة. ونُلاحظ هنا أن الكمَّ الهائل والكثافة الشديدة للأنباء الأجنبية التي تنقلها هذه الأجهزةُ الكبرى عادةً ما يُضفي عليها ثقةً أكبر؛ ومن ثَم فإن الذين يستخدمون الأنباء يُكثرون من الإشارة إليها، وهكذا نجد أن النبأ الذي تنشره **نيويورك تايمز** أو تُذيعه محطة سي. بي. إس. يتمتَّع بالمصداقية بفضلِ مصدره، وهيبة المؤسسة التي صدَر عنها وذُيوع صيتها، وكذلك بفضل تواتُر ترديده (يوميًّا أو كلَّ ساعة … إلخ) وبفضلِ ما يوحي به من خبرةٍ ودُرْبة. فإذا نظرنا إلى مجموع الأجهزة الرئيسية الصغيرة لنقل الأنباء، والأجهزة الأصغر التي تتَّسم بالتنوُّع الهائل والاستقلال، وإن كانت تعتمد رغم ذلك من زوايا كثيرةٍ على الأجهزة العملاقة، وجدنا أنها تُقدم مجتمِعةً صورةً **أمريكية** للواقع، تتميز بالتماسك الواضح لكل ذي عينَين.

ومن العواقب بالغةِ الخطورة لهذا الوضع هو أن الأمريكيِّين لا تكاد تُتاح لهم فرصة رؤية العالم الإسلامي إلا في تلك الصورةِ المختزَلة، والمقتسَرة، والمعارضة. ومصدر المأساة هنا هو أن هذا قد أدَّى إلى تفريخ مجموعةٍ من «الاختزالات المضادة» لدينا وفي العالم الإسلامي نفسِه؛ إذ لم يَعُد مصطلح «الإسلام» يدلُّ الآن إلا على أحد المعنيَين العامَّين التاليَين، وكلاهما مرفوضٌ ويسلبه بعض ثرائه. ففي عيون الغربيين والأمريكيين يمثل «الإسلام» نزعةً بدائية عادت للظهور، ولا تقتصر على الإيحاء بالتهديد بالعودة إلى العصور الوسطى، بل بخطرِ تدمير ما يُشار إليه بانتظام بمصطلح النظام الديموقراطي للعالم الغربي. وفي مقابل ذلك نجد أن «الإسلام» يُمثل لعددٍ كبير من المسلمين ردَّ فعلٍ مضادًّا لهذه الصورة الأولى للإسلام باعتباره تهديدًا أو خطرًا. وهكذا نجد أن أيَّ شيء يُقال عن «الإسلام» يتحوَّل، قسرًا إلى حدٍّ ما، إلى صيغة الدفاع عنه بتعديد أوجُهِ إنسانيةِ الإسلام، وذِكْر عطائه للحضارة، والتنمية، والصلاح الخلقي. وقد أدَّى هذا النوعُ من رد الفعل المضادِّ إلى ردٍّ مضادٍّ له، في بعض الأحيان، وهي حماقةٌ واضحة؛ إذ حاول البعض معادلة «الإسلام» بالأوضاع الآنيَّة القائمة في أحد البلدان الإسلامية، أو إحدى السلطات الإسلامية القائمة. ثم إذا بك ترى السادات وهو يصفُ الخوميني بأنه مجنون، وعارٌ على الإسلام، وترى الخوميني وهو يردُّ «التحية» بأحسنَ منها! وإذا بشتى الأشخاص في الولايات المتحدة يُناقشون نصيب كلِّ قضية منها من الصحة! ماذا يستطيع المدافعُ عن الإسلام من هذا المنطلق أن يقول حين يقرأ يوميًّا عن أعداد الذين أعدمَتهم اللجانُ الثورية الإيرانية، أو عندما يُعلن الخوميني، على نحوِ ما نقلته وكالة رويتر في ١٩ سبتمبر ١٩٧٩م، أنه

سوف يقضي قضاءً مُبرمًا على أعداء الثورة الإسلامية؟ ما أرمي إليه هنا هو أن جميع هذه المعاني النسبية والاختزالية «للإسلام» تعتمد على بعضها البعض، وعلينا أن نرفضَها كلها، لأنها تعمل على استمرار التعقيد القائم.

أما مدى العواقب الوخيمة لهذا التعقيد القائم فيتَّضح حين نرى كيف اتخذ الإيرانيُّون من مناصَرة الولايات المتحدة للتحديث الذي أتى به الشاه نداءً لحشدِ الصفوف لمعارضته، وكانت ترجمةُ هذا تتمثل في تفسيرٍ للمَلَكية باعتبارها سُبَّةً في جبين الإسلام؛ كما حدَّدت الثورة الإسلامية بعضَ الأهداف، وكان أحدُها هو مقاومةَ الإمبريالية الأمريكية التي بدَت، بدورها، في صورةِ مَن يقاوم الثورة الإسلامية بإعادة تنصيب الشاه رمزيًّا في نيويورك. وتوالتْ بعد ذلك أحداثُ المسرحية كأنها وَفْقَ برنامج استشراقي، فالمستشرقون المزعومون يلعبون الدورَ الذي فرَضَته عليهم توقعاتُ الغربيين، والغربيون يؤكدون موقفهم في عيون أبناء الشرق باعتبارهم شياطين.[55]

بل ولا يقتصر الأمر على هذا. فالبرامج التلفزيونية التي تُنتجها الولايات المتحدة تَشيع في مناطقَ كثيرةٍ من العالم الإسلامي، كما يميل المسلمون، شأنهم في هذا شأن جميع أبناء العالم الثالث الآخَرين، إلى الاعتماد على مجموعةٍ ضئيلة من وكالات الأنباء التي تقوم بنقل الأخبار إلى العالم الثالث، حتى في الحالات الكثيرة التي تكون فيها هذه الأخبارُ أخبارًا عن العالم الثالث. وهكذا تحوَّلَ العالمُ الثالثُ بصفة عامة والبلدان الإسلامية بصفةٍ خاصة من مصادرَ للأنباء إلى جهاتٍ مستهلِكة للأنباء. وهكذا، ولأول مرة في التاريخ يجوز لنا أن نقول إن العالم الإسلامي يتلقَّى المعلوماتِ **عن نفسه** عن طريق الصور والقصص والأخبار المُصنَّعة في الغرب (أو قل لأول مرة يحدث ذلك على هذا النطاق الهائل). فإذا أضاف المرءُ بعضَ الحقائق إلى هذا، زادت دقةُ الصورة. وأولى هذه الحقائق هو أن الطلاب والباحثين في العالم الإسلامي ما زالوا يعتمدون على المكتبات والمؤسسات التعليمية في أمريكا وأوروبا فيما أصبح يُسمَّى دراسات الشرق الأوسط (ولا تنسَ أن العالم الإسلامي برُمَّته يخلو من مكتبة مركزية مكتملة حقًّا للمصادر العلمية العربية)، وثاني هذه الحقائق هو أن اللغة الإنجليزية أقربُ إلى العالمية من العربية والفارسية والتركية، وثالثها أن بُلدانًا كثيرة من بلدان العالم الإسلامي التي يعتمد اقتصادُها على النفط، تعتمد في تكوين الصفوة فيها على إعداد طبقةٍ إدارية من أبنائها تدين باقتصادياتها ومؤسساتها الدفاعية والكثير من فرصها السياسية إلى نظام سوقِ الاستهلاك العالمي الذي يتحكَّم فيه الغرب. أقول إن هذه الحقائق تَزيد من دِقة الصورة؛ على ما بها من دواعي الكآبة البالغة، ألا وهي صورة

ما فعَلتْه بـ «الإسلام» تلك الثورةُ في أجهزة الإعلام التي لا تخدم إلا شريحةً صغيرة من المجتمعات التي أنتجتها.[56]

وليس معنى هذا أنه لا توجد في الواقع نهضة إسلامية بعيدًا عن ردود الأفعال التي أتحدَّث عنها. ولكنه من الأدقِّ أن نُقلل من اللجوء إلى التعميمات في الحديث عنها. فأنا، من ناحيتي، يزداد اطمئناني إذا **تجنَّبتُ** استعمال كلمتَي «الإسلام» و«الإسلامي»، إلا في حدود صارمة، ومع تمييز الكلمتين في كل سياق تَرِدَان فيه؛ وذلك، على وجه الدقة، لأن كلمة «الإسلام» قد أصبحَت في الكثير من مجتمَعات المسلمين ودُوَلهم (وفي الغرب أيضًا، بطبيعة الحال) غِطاءً سياسيًّا للكثير مما لا ينتمي على الإطلاق إلى الدين. كيف نستطيع إذن أن نبدأ مناقشتَنا، بروح المسئولية، لتفسيرات المسلمين للإسلام، وللتطورات التي شهدها؟

يجب علينا أولًا مثلما فعل مكسيم رودنسون، أن نرصد التعاليم الأساسية لدين المسلمين، على نحوِ ما ورد في القرآن الكريم، كلام الله، ونُنزلها منزلتها الفريدة.[57] هذا هو الأساس الراسخ لهُوية العقيدة الإسلامية، وإن كانت صور تفسيرها وتطبيقها في الحياة الواقعية قد تُبعدنا عنها. ويضم المستوى الثاني شتى التفسيرات المتضاربة للقرآن الكريم التي نشأتْ عنها الطوائفُ الإسلامية المتعددة، وشتى المدارس الفقهية، والأساليب التفسيرية، والنظريات اللُّغوية، وما شابه ذلك. وسوف نَلْمح اتجاهًا رئيسيًّا داخل هذه الشبكة الهائلة من الآراء المُستقاة من القرآن الكريم، وهو الذي يُطلق عليه رودنسون «العودة إلى المنبع» (وقد بُنِيت على معظم هذه الآراء مؤسساتٌ كاملة، بل ومجتمعاتٌ كاملة في بعض الأحيان). ومعنى هذا هو تلك النزعة التي يُشبِّهها رودنسون بـ «ثورة دائمة» داخل الإسلام. وإن كان لا يذكر أن جميع أديان التوحيد، ومعظم الحركات الأيديولوجية، تضمُّ هذه النزعة في ثناياها، ومن أصعب الصعب أن نقول إن الإسلام أشدُّ اتساقًا في روحه الثورية من سِواه في هذا الصدد. وعلى أي حال فنحن نرى أن «العودة إلى المنبع» قد أدَّت إلى نشأة بعض الحركات (مثل الحركة الوهَّابية أو، كما هو واضح، العنصر الديني في الثورة الإيرانية)، التي يختلف تأثيرها في المجتمع الذي تنشأ فيه باختلافِ المكان وباختلاف الزمان. فالمهديَّة باعتبارها من أيديولوجيات القرن التاسع عشر في السودان تختلف عن المهديَّة القائمة الآن. وعلى غِرار ذلك نرى أن جمعية الإخوان المسلمين في مصر في الفترة التي امتدَّت من أربعينيَّات القرن الماضي إلى منتصف خمسينيَّاته كانت حركةً تتمتَّع بقوة أيديولوجية أكبر كثيرًا مما تتمتع به الحركةُ اليوم، وكلتا الحركتَين تختلفان في التنظيم والأهداف عمَّا يُسمَّى بالإخوان المسلمين في سوريا اليوم.

لقد تحدَّثنا حتى الآن من وجهة نظرٍ تَعتبر الإسلامَ بصفة أساسية، وإن لم يكن ذلك بصفةٍ حَصْرية، مذهبًا وعقيدة، فوجدنا أننا قد دخَلنا بالفعل مجالًا زاخرًا بالتنوُّع والتضارب. ووجدنا، باختصار، أن مصطلحَي «الإسلام» و«الإسلامي» لا بد لمن يستعملها أن يُحدد بطريقةٍ ما **أيُّ صورة** للإسلام يقصدها (بل **وأيُّ فئة** من فئاته)، ويزداد الأمر تعقيدًا حين نُضيف مستوًى ثالثًا لتحليلِنا، ومن جديدٍ وفقًا لرودنسون. ولكن الأفضل هو اقتطاف أقواله كاملة:

> يضم الإسلام مستوًى ثالثًا، لا مناص من التمييز بينه بالحرص الواجب وبين المستويَين الآخرَين، وهو المستوى الذي يتضمَّن أساليبَ تطبيق الأيديولوجيات المختلفة في حياة الناس، والممارسات التي ارتبطَت بها هذه الأيديولوجيات وأثَّرت فيها حتى وإن لم تستلهِمْها أصلًا. وكان كل نظام من النُّظم التي أدَّى إليها الإسلام في العصور الوسطى يتخذ صورةً مختلفة عن صاحبه في الحياة الواقعية، ويمر بتغييرات داخلية مختلفة عن غيره، حتى عندما ظلَّت هذه النظمُ متطابقةً من حيث الإحالاتُ المرجعية لها والنصوصُ التي تستند إليها، ومن المحال اختزالُ القضية هنا بحيث تنحصر في مجرد التضادِّ بين المذاهب والنصوص الخاصة باتجاهات «المارقين» من ناحية، والصورة «الصحيحة» للإسلام التي يعترف بها معظمُ المسلمين من ناحيةٍ أخرى. ففي سياق الالتزام بالنص، هنا أو في أي مجالٍ آخر، كثيرًا ما يحدث أن تكون إعادةُ تفسير عبارةٍ وردَت في نصٍّ مقدَّس كافيةً لإحداث تغيير «وجودي» واتخاذ موقف النقد أو موقف الثورة، وقد يظلُّ هذا الموقفُ فرديًّا وقد ينتشر بين الآخرين. وفي مقابل هذا، كثيرًا ما يحدث أنه مع مرور الزمن تتحوَّل الانطلاقة الثورية أو التجديدية إلى اكتساب معنى المحافظة والالتزام والسلم. وبين أيدينا نماذجُ كثيرة على هذا التحول، ولنا أن نُطلق عليه حقًّا قانون الأيديولوجيات العام. والمثال الساطع على ذلك هو تطور المذهب الإسماعيلي؛ ففي العصور الوسطى دعا الإسماعيليون إلى انقلابٍ ثوري في النظام القائم. وأما اليوم فإن زعماءه هم الأغاخانات، أصحاب السَّطوة من المليونيرات، الذين ينحصر همُّهم في التمتع بأطايب الحياة في صحبة نجوم السينما والمشاهير، على نحوِ ما تنشره صحائفُ الفضائح عنهم دون كلل.

> وأقول في الختام إن النصوص المقدَّسة لا تتضمن أحكامًا صريحة. فالواقع هو أن التقاليد الثقافية بصفةٍ عامة (سواءٌ كان ذلك في صِيَغها الصريحة، أو فيما تُعلنه على الملأ، أو في نصوصها المذهبية، أو في المواقف التي تستلهمُ هذه النصوص) تتضمن جوانبَ بالغة التنوُّع، وتسمح للمرء أن يُبرِّر الأطروحات التي تتميز بأكبر قدرٍ من التناقض فيما بينها.[58]

هذا، إذن، هو النوع الثالث من التفسير، ولكنه من المحال له أن يقوم دون النوعَين الآخرين. لا بد للإسلام من وجود القرآن الكريم، وفي مقابل ذلك، لا بد للقرآن الكريم من مسلمين يقرَءونه ويُفسرونه ويُترجمونه إلى مؤسساتٍ وحقائقَ اجتماعية. وحتى حين يشتدُّ الاتجاه إلى الأخذ بالتفسير الصحيح، على نحوِ ما نرى في الإسلام السُّنِّي، والسنة نفسُها تعني الصحة القائمة على الإجماع، فما أيسرَ أن تنشأ القلاقلُ الثورية. فالصراع بين حكومة السادات في مصر وبين ما يُسمى بأحزاب المسلمين الأصولية، يجري في ميدان «الصحة» المختلَف عليها نفسها، فالسادات والسلطات المسلمة **التابعة له** تزعم أنها تُمثل السُّنة، ومُعارضوه يقدمون حُججًا قوية على أنهم هم أتباع السُّنَّة الحقيقيون.

فإذا أضفنا إلى هذه المستويات الثلاثة للإسلام أعدادَ المسلمين الهائلةَ في الماضي والحاضر والمستقبل، والامتدادَ التاريخي الهائل «لانتشار الإسلام» (من القرن السابع حتى الوقت الحاضر)، والظروفَ الجغرافية المُذهلةَ التنوُّعِ للمجتمعات الإسلامية (من الصين إلى نيجيريا، ومن إسبانيا إلى إندونيسيا، ومن روسيا وأفغانستان إلى تونس)؛ فسوف نتفهَّم فيما أرى، الدلالات **السياسية** المترتبة على ما تفعله أجهزة الإعلام الغربية، وكذلك المحاولات الثقافية، لإطلاق لفظ «الإسلام» على هذا جميعًا. وأرى أننا سوف نُدرك أيضًا أن شتى المحاولات **الإسلامية** للرد أو الاستجابة إلى الظروف الإسلامية والغربية، بكل ما تتَّسم به من تنوعٍ وتناقض، ذاتُ طابَعٍ سياسي لا يقلُّ عن طابَع هذه الدلالات، وأننا نستطيع أن نقوم بتحليلها هي الأخرى من حيث كونُها صورًا للتحول والكفاح واستراتيجيات للتفسير[59] وسوف أحاول الآن أن أرسم الخطوط العريضة للصورة، حتى أُبيِّنَ مدى التعقيد المذهل فيها، وإن كان ينبغي لي في البداية أن أقول إن أكبر مشكلة هي أن جانبًا كبيرًا مما يتصدى المرءُ لتقييمه يستعصي أساسًا على التوثيق.

إننا أبعدُ ما نكون عن إمكان القطع في أمر وجود شيء نُسميه «تاريخًا إسلاميًّا» إلا باعتباره أسلوبًا بدائيًّا للتمييز بين العالم الإسلامي وبين أوروبا، مثلًا، أو اليابان. وأما فيما عدا ذلك، فالباحثون الإسلاميون والغربيون يختلفون حول ما إذا كان الإسلام قد

ضرَب جذوره في بعض المناطق الجغرافية بسبب الظروف البيئية أو الهيكل الاقتصادي الاجتماعي، أو العلاقة الخاصة بين أنساق الحياة المستقرَّة والبدوية. وأما عن فترات التاريخ الإسلامي، فإنها على درجةٍ من التعقيد لا تسمح بإلصاق الطابع «الإسلامي» البسيط بها. فما هي أوجهُ التشابه بين الدول العَلَوية، والعُثمانية، والصَّفَوية، والأوزبَكية، والمغولية (والتي تُمثل النظم السياسية الكبرى في التاريخ الإسلامي، حتى القرن العشرين، في الهند وتركيا والشرق الأدنى والشرق الأوسط)، وبين الدول الإسلامية الحديثة؟ كيف نستطيع تفسير الفرقَ بين (أو حتى أصول) ما يُسمى بالشريحة الإيرانية التركية، والشريحة التركية العربية في البقاع الإسلامية؟ وباختصار، كما يُبيِّن ألبرت حوراني ذلك بوضوح، فإن مشكلات التعريف، والتفسير، وتحديد الطابَع، في إطار الإسلام نفسِه، مشكلات هائلة تُرْغم الباحثين الغربيِّين (ناهيك بغير الباحثين الغربيين) على التمهُّل. وهاك ما يقوله:

> الواضح إذن أن بعض الكلمات مثل «التاريخ الإسلامي» لا تفيد المعنى نفسَه في السياقات المختلفة، وأنها لا تكفي في ذاتها لإيضاح كلِّ ما هو موجود، في أي سياقٍ من السياقات. والواقع، بتعبيرٍ آخر، أن «الإسلام» والكلمات المشتقَّة من هذا اللفظ تُمثل «أنماطًا مثاليَّة» لا مناص من تَوخِّي الحرص في استعمالها، إلى جانب عددٍ لا يُحصى من التحفظات والتكييفات للمعنى، ولا بد من اقترانها بأنماطٍ مثالية أخرى، إذا كنا نريد لها أن تقوم بوظيفتها باعتبارها مبادئَ للتفسير التاريخي. ويتغير مدى إمكانِ استعمالها تبعًا لنمط التاريخ الذي نكتبه. فهي أقلُّ ما يصلح للتاريخ الاقتصادي؛ وعلى نحوِ ما بيَّن رودنسون في كتابه **الإسلام والرأسمالية** لا يمكن تفسيرُ الحياة الاقتصادية للمجتمعات التي يسود فيها الإسلامُ تفسيرًا يقوم على العقائد أو الشرائع الدينية في المقام الأول. فعلى الرغم من تأثير الشريعة الإسلامية في الأشكال التجارية، نجد أن ألوانًا أخرى من التفسير أقربُ إلى الواقع، وعلى نحوِ ما يقول كاهين وآخَرون، نجد أن بعض المفاهيم الأخرى، مثل مفهوم مجتمع «الشرق الأدنى» أو مجتمعات «البحر المتوسط» أو «العصور الوسطى» أو «ما قبل العصر الصناعي»؛ أكبرُ نفعًا من مفهوم المجتمع الإسلامي. فقد يستطيع الإسلامُ أن يُقدِّم بعض التفسيرات للتاريخ السياسي الاجتماعي، لكنه لا يُقدم جميع التفسيرات المطلوبة؛ إذ لا يمكن تفسير المؤسسات والسياسات القائمة حتى في أشدِّ الدول حماسًا

«للإسلام» دون أن نأخذ في اعتبارنا الموقعَ الجغرافي، والحاجات الاقتصادية، ومصالح الأسر الحاكمة والحكَّام. بل إن تاريخ المؤسسات التي تقوم، فيما يبدو، على أساس الشريعة الإسلامية لا يمكن تفسيره من جميع جَوانبه في هذا الإطار وحده؛ إذ إن مفهومًا مثل مفهوم «الرِّق» سوف يتلاشى إذا أنعَم المرءُ النظرَ فيه، وعلى نحوِ ما بيَّن ميليوت في فحصه لكتابات «العمل» التراثية في المغرب الأقصى، دائمًا ما توافرَت الأساليبُ اللازمة لإدراج العادات المحلية في الشريعة الإسلامية عند تطبيقها عمَليًّا. ولا يمكننا أن نُفسر إلا بعض أنواع التاريخ الفكري، على الأقل في الفترة التي سبقَت العصر الحديث، في إطار المفاهيم الإسلامية أساسًا، باعتبارها عمليةَ تحوُّل؛ إذ تسربت أفكارٌ خارجية فاختلطَت بالأفكار المولَّدة من رَحِم الإسلام نفسِه، فشكَّلَت نظامًا يحافظ على نفسه ويطور نفسَه؛ بل لا بد من النظر إلى فلاسفة المسلمين لا باعتبارهم فلاسفةً يونانيين يرتدون ملابسَ عربية، بل باعتبارهم مسلمين يستخدمون مفاهيمَ الفلسفة اليونانية ومناهجَها في تقديم تفسيرهم الخاص للعقيدة الإسلامية.[60]

فإذا ضربنا في شِعابٍ أخرى لم نجد عند علماء الأجناس البشرية (الأنثروبولوجيا) إجابةً لسؤالنا عما إذا كان قد وُجد إنسان ينتمي عِلميًّا إلى «الجنس الإسلامي»، أو إذا كان لمثل هذا النمطِ قيمةٌ تحليلية أو معرفية على الإطلاق. إن معلوماتنا عن توزيع السلطة في المجتمعات الإسلامية أقلُّ كثيرًا مما نحتاج إلى الإحاطة به؛ بسبب كثرة هذه المجتمعات واختلافها الشديد على امتدادِ التاريخ والمواقع الجغرافية، وهي القِلة التي تمنعنا من البتِّ في أسلوب تقييم العلاقة ما بين المدونات الفقهية الإسلامية وبين تنفيذها في الواقع، أو بين مفاهيم الحكم وبين تطبيقها أو تحولاتها أو استمرارها. ولا نستطيع القطع بأي درجةٍ من درجات اليقين، مثلًا، فيما إذا كانت بعضُ المجتمعات الإسلامية، أو إذا كانت كلُّها أو كان أيٌّ منها قد غيَّر أسُسَ السلطة فيه فأحلَّ مفاهيمَ المذاهب القانونية محلَّ المفاهيم المقدسة. ولننظر إلى عوامل اللغة، والهياكل الجمالية، وسوسيولوجيات الذوق، ومشكلات الشعائر، وعوامل الحيِّز المدني، والتحولات السكانية، وثورات الأحاسيس والمشاعر: إنها جميعًا من العوامل المتصلة بالسياقات المختلفة والتي لم يشرع في دراستها عددٌ يُذكَر من الباحثين المسلمين أو غير المسلمين. هل يوجد شيء حقًّا يُسمَّى السلوك السياسي الإسلامي؟ كيف تتكوَّن الطبقات وتتشكل في مجتمعات المسلمين، وكيف تختلف هذه عن نظائرها في أوروبا؟ وما هي المفاهيم وأدواتُ البحث والأُطر التنظيمية والوثائق التي نستطيع بها

رصْدَ أفضلِ مؤشرات الحياة اليومية للمسلم بصفةٍ عامة؟ وهل يُفيدنا استعمالُ مصطلح «الإسلام» في نهاية المطاف باعتباره فكرة، أم تُراه يُخفي أكثرَ مما يقول في الواقع أو يُشوهه أو يُحرِّفه أو يُضْفي عليه دلالاتٍ أيديولوجية أوسع؟ وقبل كل شيء، ما مدى تأثير موقع الشخص الذي يطرح أيًّا من هذه الأسئلة أو يطرحها كلَّها في الإجابات عليها؟ كيف يختلف موقف عالم الدين المسلم الذي يطرح هذه الأسئلةَ في إيران، وفي مصر، وفي المملكة العربية السعودية عن موقفه منذ عشر سنوات؟ وما العلاقة بين هذه الأقوال وبين الأسئلة التي يطرحها المستشرق السوفييتي، أو المتخصص في الدراسات العربية بوزارة الخارجية الفرنسية أو عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي في جامعة شيكاغو؟

وفي مجال السياسة نجد أن الاستجابة الإسلامية أو الرد الإسلامي الموحَّد الذي ظهر أخيرًا لا يقلُّ في «تشييئه» للأمر، ولا يقلُّ في اعتلاله، وفي كونه ستارًا يُخفي العديدَ من العناصر التي تتَّسم بالتناقض المدمِّر، عن استعمال مصطلح «الإسلام» في الغرب. ففي كل حالة تقريبًا نجد أن الدولة في المنطقة الإسلامية الوُسطى (التي تمتدُّ من شماليِّ أفريقيا إلى جنوبيِّ آسيا) تُعبِّر عن ذاتها واعيةً بعبارات إسلامية. وهذه حقيقةٌ سياسية مثلما هي حقيقة ثقافية، ولم يبدأ إدراكُها في الغرب إلا منذ عهد قريب.[61] فالمملكة العربية السعودية، مثلًا (على نحوِ ما يدلُّ عليه اسمُها) هي دولةُ البيت الملَكي لآل سُعود وهو الذي أدَّى انتصاره على القبائل الرئيسية في المنطقة إلى نشأة الدولة. وما تقوله هذه الأسرة وما تفعله باسم الدولة وباسم الإسلام يُعبر عن سلطان الأسرة، بالإضافة إلى ما شهدته باعتبارها عضوًا من أعضاء المجتمع الدولي، وما كسبَته هي نفسُها من سلطةٍ وشرعية كبيرة فيما يتعلق بالشعب فيها. ويمكن ترديد أقوالٍ مماثلة عن الأردن، وعن العراق، وعن الكويت، وعن سوريا، وعن إيران قبل الثورة، وعن باكستان، باستثناءٍ واحدٍ وهو أن حُكم الأقلية في جميع هذه الحالات ليس في يدِ أسرة واحدة. ولكن الصحيح أن أقليةً نسبية — سواءٌ كانت طائفة دينية، أو حزبًا واحدًا، أو أسرة، أو تجمُّعًا إقليميًّا — هي التي تُهيمن على الآخَرين جميعًا باسم الدولة وباسم الإسلام، ويُستثنى من ذلك لبنان وإسرائيل؛ فكِلتاهما تنتمي إلى العالم الإسلاميِّ جُغرافيًّا، ولكن الحكم في أيدي أقليةٍ مسيحية في إحداهما، وفي أيدي أقليةٍ يهودية في الأخرى، ومع ذلك فكلٌّ منهما تُعبِّر عن جانبٍ كبير من هيمنتها تعبيرًا دينيًّا.

ولقد أحسَّت جميعُ هذه الدول إلى حدٍّ كبير، كلٌّ منها بأسلوبه الخاص، بأنها تردُّ على تهديداتٍ خارجية، ولجأت من ثَم إلى الدين أو التقاليد الوطنية على الترتيب، فاتخذَت

بذلك صورة ردِّ الفعل على هذه التهديدات. ولكن كل دولة منها — وهذا هو جوهر الموضوع — تُواجه معضلة عسيرة الحلِّ إلى حدٍّ مذهل. فمن ناحية معينة نرى أن هيكل الدولة لا يستجيب استجابةً كاملة للتعدُّدية في القوميات والأديان والطوائف القائمة في كلٍّ منها. وهكذا نجد في المملكة السعودية أن قبائلَ أو عشائر مختلفة قد تشعر بالضيق لوجود دولةٍ تقول إنها دولة العرب التابعة لعشيرة آل سعود. ونجد في إيران كذلك، وحتى يومنا هذا، أن هيكل الدولة لا يُتيح مكانًا لأبناء أذربيجان، وبلوخستان، وللأكراد وللعرب وللآخَرين الذين يَشعرون بأن هُويَّتهم العِرقية الخاصة مُعرَّضةٌ للخطر نتيجةَ ذلك. ونرى التوتر نفسَه، وعلى جبهةٍ أعرضَ، وهو يتكرَّر في سوريا، والأردن، والعراق، ولبنان، وإسرائيل. ومن ناحية أخرى نرى أن السلطة المهيمِنة في كلٍّ من هذه الدول قد استخدمَت أيديولوجيةً وطنية أو دينية للإيحاء بمظهر الوحدة في مواجهةِ ما ترى أنه يُمثل تهديداتٍ خارجية. وهذا بوضوحٍ هو الحال في المملكة العربية السعودية، حيث يُمثل الإسلامُ التيارَ الأيديولوجي الذي يتميَّز بالسَّعة والمشروعية الكافية لضم صفوف الشعب تحت لوائه. وهكذا غدا «الإسلام» في المملكة العربية السعودية وفي إيران قبل الثورة مُعادلًا للأمن القومي. ولما كانت هذه الهياكلُ السياسية تتَّفق مع الأنماط الغربية للإسلام؛ فقد أصبحَت تتعرض للمزيد من الضغوط الخارجية والداخلية.

وهكذا فإن «العودة إلى الإسلام» أبعدُ ما تكون عن الحركة الموحَّدة أو حتى الحركة ذاتِ المعنى المُتسق، بل إنها تجسيدٌ لعددٍ من حقائق الواقع السياسية. فهي في عينَي الولايات المتحدة صورةُ انفصام لا بد من مقاومته في بعض الأحيان، وتشجيعِه في أحيانٍ أخرى. فنحن نتحدث عن المسلمين السُّنيِّين المعادين للشيوعية، وعن المسلمين المتمردين البواسل في أفغانستان، وعن المسلمين «المعتدلين» مثل السادات، ومثل الأسرة السعودية الحاكمة، ومثل ضياء الحق. ومع ذلك فنحن ننتقدُ المسلمين المناوئين من أتباع الخوميني، والطريق الإسلامي «الثالث» الذي يُنادي به القذَّافي، كما ننزع في افتتاننا المريضِ بإقامة «الحدود الإسلامية» (أي العقوبات الشرعية) مثل الحدود التي أمر بإقامتها خلكالي في إيران، إلى تضخيم سَطوتها كأنما يتَّخذها الحكامُ أداةً لاستمرار سُلطانهم. ولننظر إلى الإخوان المسلمين في مصر، وإلى المناوئين الإسلاميِّين في المملكة العربية السعودية الذين استولَوا على مسجد المدينة المنورة، وإلى جمعيات الإخوان المسلمين والطلائع الإسلامية التي تُعارض حزب البعث الحاكم في سوريا، وإلى المجاهدين في إيران، وكذلك إلى الفدائيِّين ودُعاة التحرير: إنهم يُمثلون جميعًا جانبًا صغيرًا مما يُمثل تيارًا معارضًا يجري في أرجاء

الأمة، وإن كنا لا نعلم إلا أقلَّ القليل عنه. أضف إلى ذلك أن شتى القوميات التي ينتمي إليها المسلمون الذين حُرِموا من هُوياتهم في شتى الدول التي تخلَّصَت من الاستعمار ترفع أصواتها في طلب الإسلام الذي تَدين به. وتحت هذا كلِّه — في المدارس والمساجد، والنوادي وجمعيات الإخوان، والنقابات والأحزاب، والجامعات والحركات، والقُرى والمراكز الحضرية في جميع أنحاء العالم الإسلامي — تعلو أمواج المزيد من أنواع النزعات الإسلامية، والتي يزعم عددٌ كبير منها أنها تهدي أعضاءها حتى يعودوا إلى «الإسلام الحقيقي».[62]

ولا يحيط أبناءُ الغرب الذين تُطالبهم أجهزةُ الإعلام ويطالبهم المتحدثون بلسان الحكومات بالنظر في «الإسلام» إلا بقدرٍ بالغ الضَّآلة من هذه الطاقات المنوَّعة لدى المسلمين. وأما أخطر أنواع سوءِ التصوير فنراها حين يُطلب إلى الناس النظرُ في «عودة ظهور» الإسلام.[63] فأما المستمسكون به فدائمًا ما كانت صورته تتميَّز قطعًا في أذهانهم وقلوبهم، بالانتعاش والحيوية والثراء الفكريِّ والشعوري والإنتاج الإنساني. ودائمًا ما كانت «الرؤية الإسلامية» (إذا استعَرْنا التعبيرَ المفيد الذي أتى به الباحث و. مونتجومري واط)[64] تُثير في تفكير المؤمنين معضِلات خلَّاقة: ما العدالة؟ وما الشر؟ متى ينبغي الاستنادُ إلى النقل طلبًا للصحيح والمأثور؟ ومتى يجوز الاجتهادُ (الرأي الفردي)؟ وتتكاثر الأسئلة ويقوم العاملون بعملهم — ومع ذلك فنحن لا نكاد نرى أو نسمع في الغرب شيئًا عنه. والواقع أنَّ جانبًا كبيرًا من الحياة الإسلامية غيرُ مرتبط بالنصوص، ولا مقصورٍ على شخصيات بعينها أو على هياكلَ واضحة، حتى لقد أصبح مصطلحُ «الإسلام»، الذي زاد استعماله عمَّا ينبغي، دليلًا لا يُعتمَد عليه إلى ما نحاول أن نفهمه.

ومع ذلك فإن النزاع بين «الإسلام» و«الغرب» نزاعٌ جِدٌّ حقيقيٍّ. ونحن نتناسى أن كل حرب من الحروب يُستخدَم فيها صفَّان متقابلان من الخنادق، وصفَّان من المَتاريس، وآلتان من آلات الحرب. وعلى نحوِ ما أدَّت الحربُ مع الإسلام، فيما يبدو، إلى توحيد الغرب حول معارضة قوةِ الإسلام؛ أدَّت الحرب مع الغرب إلى توحيد الكثير من القطاعات في العالم الإسلامي. فإذا كان الإسلام من العوامل الحديثة العهد نسبيًّا في الولايات المتحدة، فلقد بدا للكثير من المسلمين أن الولايات المتحدة جزءٌ من الغرب، وهو ما جعلها، مِن ثَم، من الظواهر التي كثيرًا ما نوقشت في العديد من الدوائر الإسلامية على امتداد عقودٍ طويلة. وأعتقد أن الكثير من الباحثين الغربيين في الثقافة الإسلامية يميلون إلى تضخيم تأثير «الغرب» في الفكر الإسلامي في المائتي عامٍ الأخيرة، وهم يفترضون خطأً من «الغرب» و«التحديث» يَشغلان بؤرةَ الوعي الإسلامي منذ عهد بعيد، من المحيط الأطلسي إلى الخليج

العربي. ولكن هذا غيرُ صحيح؛ لأن المجتمعات الإسلامية، شأنها في ذلك شأن غيرها، تُركز على بعض الأشياء أحيانًا، وعلى سِواها في أحيانٍ أخرى. ولكن من الصحيح أن «الغرب» كان موضوعًا شَغل مئات الصفحات من المجادَلات والدراسات والتفسيرات الأصيلة، إلى جانب توفير شتى المشروعات والمهامِّ للعديد من الشخصيات العامة والأحزاب والحركات في العالم الإسلامي،[65] ولكنه من الخطأ ومظاهر الغرور أن نتصوَّر أن العالم الإسلامي كلَّه لم ينشغل إلا بهذا الذي لا يَعدو أن يكون في نهاية المطاف من الشئون الخارجية.

ومما له أهميته البالغةُ أيضًا أن نتذكر أن إحدى الخصائص العظمى للثقافة الإسلامية تتمثَّل في ثَراء طاقتها على التفسير وحَذْقها الشاسع في هذا المجال. ربما يكون صحيحًا أن الإسلام قد خلَّف تراثًا بالغَ الروعة والإبهار في الفنون الجمالية البصرية، ولكن الأهمَّ من ذلك، وما لا يقلُّ عنه صحةً، هو أن الإسلام لا تكاد تُجاريه حضارةٌ أخرى في تشجيع فنون التفسير اللفظيِّ على مِثل هذا النطاق الواسع. فلقد بُنِيَت مؤسساتٌ كاملة، وتقاليدُ قائمة برأسها، ومدارسُ فكرية مستقلة، من بعض مذاهب الشرح والتعليق، والنظريات اللُّغوية، والإبداعات التفسيرية. وليس معنى هذا أن التقاليد الدينية الأخرى تخلو من ذلك؛ فهي لا تخلو منها، ولكن علينا أن نتذكر أن الخبرات الشفاهية واللفظية في الإسلام قد نمَتْ وتطورَت دون منافسةٍ تُباريها أو تُضارعها، وامتد نطاقها ليصبح أشملَ وأكثر تخصصًا من سواه. ولا غَرْو إذن أن يُطلق الدستور الإيراني الجديد على الفقيه صفةَ مرشد الأمة؛ فليس الفقيه هو الفيلسوفَ الملك الذي تتصوره أجهزةُ الإعلام، فيما يبدو، بل هو — حرفيًّا — أستاذ الفقه، أي أستاذ علوم التفسير للشريعة الإسلامية، أو هو، بتعبيرٍ آخَر، قارئٌ عظيم.

ومما يدعو للأسى أن المجتمع الإسلامي القائم على ما أخذ به من تفسير، والمجتمع الغربي أو الأمريكي الذي شكَّلتْه أجهزة الإعلام في المقام الأول، يُراهنان بجانبٍ كبيرٍ من طاقاتهما على نقطة الخلاف الضيِّقة والمواجهة بينهما، وفي غِمار ذلك يتجاهلان كلَّ ما يتصل بتلك المواجهة. ولما كنا على أتم استعداد لتصديقِ ما يُقال عن المسلمين الذين يُعارضون أمريكا «الشيطانية»، فمن المُجدي أن نلتفتَ إلى حقيقةِ ما حدث في الواقع. فإذا كان من المؤكد أن السيطرة على «الأخبار» و«الصور» في الغرب ليست في أيدي المسلمين، فمن المؤكد أيضًا أنَّ تأخُّر المسلمين الشاملَ في تفهُّمِ أسباب تبَعيتهم هو الذي يمنعهم من اتخاذ إجراءٍ ما بشأن ذلك. ولا تستطيع الدولُ الغنيَّة بالنفط من جانبها أن تشكوَ نقص الموارد، إذ لا ينقص حقًّا إلا بعد قرار سياسي متكاتفٍ بدخول العالم دخولًا جادًّا،

وهو النقص الذي يُثبت أن الدول الإسلامية أبعدُ ما تكون عن تشكيل جبهةٍ موحَّدة؛ فهي لم تحتشد لذلك بل ولم تتماسك سياسيًّا حتى الآن. فعليها أولًا تشجيع العديد من المواهب المتوافرة، وليس أقلَّها شأنًا طاقتُها على رسم صورةٍ واضحة قوية واعية لذاتها، ولكن هذا معناه إجراءُ تقييمٍ جادٍّ للقيم الإيجابية التي يُمثلها المسلمون (أي عدم الاقتصار على الدفاع وردود الأفعال). ولقد دارت ولا تزال تدور مناظرةٌ كبرى حول هذا الموضوع في العالم الإسلامي، وهي عادةً ما تتخذ صورةَ مناقشاتٍ للتراث (والمقصود هو التراث الإسلامي دون غيره):[66] وقد آن أوانُ نقلِ ما انتهت إليه من نتائج وما بحثَته من قضايا إلى سائر أقطار العالم. لم تَعُد أمامنا ذريعةٌ تُبرِّر النحيبَ على عداء «الغرب» للعرب والإسلام ثم القعود عن العمل والإحساس بغضبةِ صاحب الحقِّ المظلوم. فإذا أقدَم المسلمون على تحليل أسباب هذا العداء، دون خوف، وكذلك تحليل تلك العوامل التي تُشجعه في «الغرب»، فلسوف يتَّخذون خطوة مهمة على طريق تغيير الموقف، ولكن الخطوة لا تشمل الطريق كلَّه؛ إذ لا بد من إحلال شيءٍ ما محلَّه حتى لا تكون النتيجة موجةً جديدة من الدعاية المعادية للإسلام. ولا شك أن المسلمين يُواجهون اليوم خطرًا بالغًا يتمثَّل في فعلِ ما قد يُثبت صحةَ الصورة السائدة المعادية للإسلام، وإن كان ذلك حتى الآن مقصورًا على **بعض** المسلمين، و**بعض** العرَب، و**بعض** السُّود من أبناء أفريقيا. ولكن هذه الأفعال التي تُثبت صحة الصورة تؤكد أهميةَ ما لم يفعله المسلمون حتى الآن، وما عليهم أن يفعلوه.

أعتقد أن عددًا كبيرًا من البُلدان الإسلامية، في غمرةِ اندفاعها نحو التصنيع والتحديثِ والتنمية، قد استجابت، وبدرجةٍ أكبر مما ينبغي أحيانًا، لإغراء التحوُّل إلى أسواقٍ استهلاكية. وأما دحضُ أساطير الاستشراق وصُوَرِه النمطية، فيقتضي من أجهزة الإعلام ومن المسلمين أنفسِهم أن يُتيحوا الفرصةَ للعالم كلِّه لرؤية المسلمين وأبناء الشرق وقد أصبَحوا منتجين (لا مستهلِكين فقط). والأهم من ذلك أن ينشروا صورةً مختلفة للتاريخ، ونوعًا جديدًا من علم الاجتماع، ووعيًا ثقافيًّا جديدًا: وباختصار، لا بد للمسلمين أن يؤكدوا الهدفَ من أن يعيشوا في كنَفِ شكل جديدٍ للتاريخ، باستكشاف ما يُطلق عليه مارشال هودجسون «العالم الإسلامي المركَّب»[67] ومجتمعاته الكثيرة المتنوعة، وأن يتسلَّحوا في سبيل ذلك بجِدِّية الغرض، وبالعجَلة والإلحاح اللازمِ لإبلاغ النتائج إلى خارج العالم الإسلامي. ولقد كان ذلك قطعًا ما قصَد إليه علي شريعتي في حديثه للمسلمين الإيرانيِّين عندما أضفى الطابَع العالميَّ على هجرة النبي محمدٍ ﷺ من مكةَ إلى المدينة، فجعلها

تنطبقُ على وضع الإنسان ذاتِه باعتباره «اختيارًا، وكفاحًا، وصيرورةً متواصلة. إنه هجرةٌ لا نهائية، هجرة داخل نفسِه، من الصَّلْصال إلى الإله، إنه مهاجرٌ داخلَ روحه نفسِها.»[68]

كانت أمثالُ هذه الأفكار التي أتى بها شريعتي تَغْذو الثورةَ الإيرانية في مراحلها الأولى، وهي التي وضَعَت نهايةً حاسمة للافتراض القديم الذي جمدَت عليه أذهانُ البعض، أي افتراض أن المسلمين عاجزون بصفةٍ أساسية عن القيام بثورة حقيقية أو عن تحرير أنفسِهم من أغلال الطغيان والظلم، وكان مما ازدادت أهميتُه حتى عن ذلك أن الثورة الإيرانية أثبتَت في مراحلها الأولى، على نحوِ ما كان يقول به شريعتي دائمًا، أن على المسلم أن يجعل من الإسلام في أعماقه تَحدِّيًا وجوديًّا يهَبُه القوة، لا استسلامًا سلبيًّا للسُّلطة، بشَريةً كانت أم إلهية. ففي الدنيا التي تفتقر إلى «المعايير الثابتة»، ولا يصحُّ فيها إلا الأمرُ الإلهي بـ «الهجرة» من الصلصال إلى الإله، يكون على المسلم، حسبما يقول به شريعتي، أن يشقَّ لنفسه طريقًا خاصًّا به وحده. بل إن المجتمع البشريَّ نفسَه هِجرةٌ، أو تأرجحٌ ما بين «قُطب قابيل»، (الحاكم، الملك، الأرستوقراطية؛ أي السُّلطة المُركزة في يدَيْ فردٍ واحد)، وبين «قطب هابيل» (طبقة العوامِّ أو ما يُطلِق عليه القرآنُ تعبير **الناس**: الديموقراطية، الذاتية، التواصل الاجتماعي).[69] وكانت تعاليم الخوميني الأولى على نفس المستوى من القوة، وإن كان يقلُّ مرونةً عن شريعتي، فوصَف مِحنة المسلم بأنه قد كُتِب عليه دومًا أن يُواجه الاختيارَ بين الحلال والحرام (أو الخير والشر). ومن ثَم كانت دعوته إلى إقامةِ جمهورية «إسلامية» وكان يقصد بها ترسيخَ أسُسِ الخير وإنقاذ المستضعفين (أو المظلومين) مما يُكابدونه.

ولقد أدَّت هذه الأفكار، بطبيعة الحال، إلى قلقلةٍ رهيبة في إيران، ولكن الثورة الإسلامية لم تجتذب في الغرب أيَّ تعاطف. بل لقد واجَهَت الأحداثُ الإيرانية، حتى في الأقطار الإسلامية، الخوفَ من طاقتها، ومن حماسها، وتعصبها الديني المؤدِّي إلى التمزق، والذي يُشبه تعصُّب المؤمنين بعودة العصر الذهبي. وهكذا نرى في العالم الإسلامي اليوم انقسامًا عريضًا بين تيَّارَين؛ الأول يمثل الآراء «الصحيحة» الرسمية للحياة الإسلامية، والثاني يُعارضه ويتَّخذ أشكالًا كثيرة متفاوتة، ولْنَقُل إنه «إسلام ضد ثقافي»، وكانت الثورة الإيرانية من صور التعبير الرائدة عنه.[70] والمفارقة هي أن الآراء الغربية في الإسلام تُفضِّل أن تَربط بين «الإسلام» وبين ما يُعارضه كثيرٌ من المسلمين أنفسِهم في الوقت الراهن، ألا وهو الحدود، والتسلُّط، وأساليب المنطق القُروسطي، وحكم رجال الدين.

ثالثًا: حادثة الأميرة في سياقها

لا تزال صورة الإسلام في أعيننا تتعرَّض لما يَسلبها القوةَ حتمًا، وأقصد بذلك قدرتَنا على تمثيل الإسلام في الصورة التي تُناسب أغراضَنا، وقد تقوم دولةٌ أو حكومة أو جماعة بالاستجابة لنا، فتختزل الإسلامَ حتى يتَّفقَ مع مناسبةٍ من المناسبات، وتُقدم لنا صورةً أبعدَ ما تكون عن الإسلام الحقيقي، وهكذا نجد أن التلاقيَ بين الجانبَين — «نحن» و«هم» — لا يُضفي الشرف السابغَ على أيِّهما. والأهم من ذلك أن هذه الصورة تُخفي في تغطيتها الإعلامية أكثرَ مما تكشف عنه صراحة. ولَسوف أضرب المثالَ لما أعنيه بحادثةٍ أتولَّى تحليلها بعد أن كَثُرَ فيها القيلُ والقال.

في يوم ١٢ مايو ١٩٨٠م عرَضَت محطة «هيئة الإذاعة العامة» فيلمًا بعُنوان «**موت أميرة**» أخرجه مخرجٌ سينمائي بريطاني يُدعى أنطوني توماس. وقبل ذلك بشهر، كان الفيلم قد تسبَّب في أزمةٍ دبلوماسية بين المملكة المتحدة والمملكة العربية السعودية، أدَّت إلى سحب السفير السعوديِّ من لندن، ومقاطعةِ السُّياح السعوديِّين لإنجلترا، والتهديد بفرض المزيد من العقوبات. ولماذا؟ لأن الفيلم في نظر السعوديين يُمثل إهانةً للإسلام، ويُقدم صورةً خاطئة للمجتمع العربيِّ بصفةٍ عامة وللعدالة السعودية بصفةٍ خاصة. ويقوم الفيلم على حادثةٍ ذائعة، وهي حادثة إعدام إحدى الأميرات مع عاشقٍ لها من أبناء الشعب، ويتَّخذ شكل الدراما الوثائقية (التسجيلية) التي يبحث فيها أحدُ الصحفيين عن الحقيقة. فالصحفيُّ البريطاني يحاول أن يعرف ما حدث على وجه الدقة للعاشقين، ويسافر في سبيل ذلك إلى بيروت حيث يتحدث مع اللبنانيِّين والفِلَسطينيين، ثم يُسافر إلى المملكة العربية السعودية حيث يتعرَّض، بطبيعة الحال، للمُماطلة والمراوغة من جانب المسئولين. وفي غِمَار ذلك لا يخرج إلا بنتيجةٍ واحدة؛ وهي أن الذين قابَلهم وتحدث معهم يُفسِّرون قصة الأميرة باعتبارها رمزًا لمُعضِلاتهم السياسية والأخلاقية. فالفِلسطينيون يرَون أن الأميرة، مِثلهم، منبوذةٌ تسعى للحرية والتعبير عن نفسِها سياسيًّا. ويرى بعضُ اللبنانيين فيها نموذجًا للصراع فيما بين العرب، وهو الذي أدى إلى تمزيق لُبنان. ويرى المسئولون السعوديون أن القضية لا تخصُّ أحدًا سِواهم، ويقولون إن الغربيِّين لم يهتمُّوا بها إلا لأنها تُسيء إلى النظام الحاكم. وأخيرًا تقول حَفنةٌ من المُطَّلِعين على الخبايا إن مِحنتها تُوجه الاتهامَ لنفاق ذلك النظام، الذي يستغلُّ «الإسلام» وقانون القِصاص الإسلامي في التكتُّم والتستُّر على فسادِ الأسرة المالكة. وأما نهاية الفيلم فهي نهايةٌ مفتوحة؛ فكلُّ تفسير

من هذه التفسيرات يتضمن قدرًا من الحقيقة، ولكنَّ أيًّا منها لا يكفي في ذاته لإيضاح ما حدث في الواقع.

وفي الولايات المتحدة أعلنَت الحكومةُ السعودية عن معارضتها لعرض الفيلم، وقد أدَّى ذلك إلى بعض النتائج التي لم يَقبلها الجمهور، من بينها أن وارين كريستوفر، من وزارة الخارجية الأمريكية، لفتَ نظرَ المحطة التلفزيونية المذكورة علنًا إلى استياءِ المملكة العربية السعودية، ومنها أن شركة إكس كون للنفط نشرَت إعلاناتٍ في الصحف الكبرى تدعو المحطةَ فيها إلى «مراجعة» قرارها. وقد ألغت المحطةُ عرضَ الفيلم في عدة مدنٍ، كما قامت، إقرارًا منها بطبيعةِ الفيلم الخِلافية، بإذاعة مُناقشةٍ تحليلية استمرَّت ستِّين دقيقةً عَقِب عرض الفيلم مباشرة، شارك فيها ستةٌ من المتحدثين إلى جانب رئيس الجلسة، وكان أحدُهم مندوبَ الجامعة العربية، والثاني أستاذًا للقانون في جامعة هارفارد، والثالث رجلًا من رجال الدين الإسلاميِّ يُقيم في منطقة بوسطن، والرابع أمريكيًّا شابًّا قيل إنه متخصصٌ في الدراسات العربية، (وكانت تلك تسميةً غريبة؛ نظرًا لأنه لم يكن أكاديميًّا ولا مسئولًا حكوميًّا) إلى جانب امرأة في مقتبل العمر تتمتَّع بخبرة في مجال التجارة والصحافة في الشرق، وأخيرًا صحفيٌّ بريطاني التزم بالأمانة في إبداء كراهيتِه لما يَجري في المملكة العربية السعودية. واشترك هؤلاء الستةُ في تقديم ساعةٍ كاملة من الكلام الذي كان يفتقر، دون مبالغة، إلى الترابط. فالذين كانوا يعرفون شيئًا عن المنطقة كانوا كثيرًا ما يلتزمون، بسبب مَناصبهم، بموقفِ الدفاع الرسميِّ الذي يلتزم به «المسلمون». والذين لا يعرفون إلا القليلَ أثبتوا ذلك، بطبيعة الحال، والباقون كانوا، إلى حدٍّ ما، يقولون كلامًا لا صلةَ له بالموضوع.

وكانت الضغوط المبذولة لمنع عرض الفيلم تستند مُحقَّةً إلى مسائلَ تتعلق بالتعديل الأول للدستور الأمريكي، وأعتقد أنه كان ينبغي عرضه. وأما أهم المسائل التي لم يُفصِح عنها أحدٌ بشأن الفيلم (وهو في رأيي عملٌ تافهٌ إذا قِيس بمقاييس الفن السينمائي)؛ فهي ما يلي: (أ) أن الذي صنع الفيلم ليس مسلمًا، و(ب) من الراجَّح أن يكون الفيلم الوحيد الذي يُحتمل أن يُشاهده المتفرج العادي، فإن لم يكن الوحيدَ فهو بالتأكيد أشدُّ الأفلام تأثيرًا، و(ج) أن المناقشات التي دارت حول الفيلم، سواءٌ في البرنامج التحليلي الذي أعقَبه أو في أي مناسبة أخرى، كان من أندرِ النادر أن تتعرض لقضايا السياق، والسُّلطة، والتمثيل. فلقد تمتع عمل توماس، كما هو واضح، بقوة الجاذبية «الجاهزة» التي لا يتمتع بها فيلم عن اليمن، مثلًا؛ إذ إن الجنس، والحدود الشرعية «الإسلامية» (وخصوصًا تلك

التي تؤكد أسوأَ ما نرتابُ «نحن» فيه بشأن همجية المسلمين) إذا تَزيَّتْ بأزياء الدراما الوثائقية (التسجيلية) قادرةٌ على اجتذاب جمهورٍ واسع من المشاهدين. وقالت مجلة **ذا إيكونوميست** في أبريل ١٩٨٠م: «الشريعة الإسلامية لا تعني عند معظم الغربيين إلا الحدودَ الشرعية الإسلامية، وهذه أسطورةٌ مُبسَّطة قد يكون الفيلم قد دعَمَها.» وازداد اتساعُ نطاق الجمهور عندما تسرَّب نبأُ لجوء الحكومة السعودية إلى استخدام نفوذها في الكواليس لمنع عرضه (وكان من بينِ من استعانت به أيضًا شركة إكس كون). وقد أدَّى ذلك كلُّه إلى تأكيد أن فيلم **«موت أميرة»** ليس فيلمًا مِن صُنع المسلمين، بل فيلم لم يكن للمسلمين ما يقولونه بشأنه إلا ما هو جِدٌّ محدود، وكريه نسبيًّا، ولا تأثيرَ له على الإطلاق.

ولا بد أن مُنتجي الفيلم والمحطة التي عرَضَته كانوا يُدركون، شأنهم في ذلك شأن أيِّ مسلم أو فردٍ من أفراد العالم الثالث، أنه مهما يَكُن مضمونُ الفيلم، فإن القدرة على إنتاجه أو صناعته؛ أيْ مجرد عرض المشاهد المتوالية في صور، كان مَزيَّةً ترجع إلى ما سبق لي أن أطلقتُ عليه القوة أو السُّلطة الثقافية، وهي في هذه الحال القوةُ أو السلطة الثقافية للغرب.[71] كان امتلاك السعوديِّين للمزيد من المال، ببساطةٍ، أمرًا لا صلةَ له بالقضية؛ فإن إنتاجَ الأنباء والصور فعليًّا وتوزيعَها — عَمليًّا — أقوى من المال لأنها تُمثل القوة أو النظام الذي يُعتَدُّ به في الغرب أكثر من مجرد رأس المال. وفي مقابل هذا النظام، كانت الاعتراضاتُ السعودية على الفيلم باعتباره مُهينًا للإسلام تُمثل بدورِها محاولةً لحشد قُوَى نظام تمثيلي أو رمزيٍّ أضعف، أي صورة النظام الحاكم لنفسه باعتباره المدافعَ عن الإسلام؛ ابتغاءَ «تحييد» ما يُطلق عليه الصورة الغربية للإسلام (بمعنى إلغاء تأثيرها).

وأحرز النظام الغربي انتصارًا آخَر في المناقشة التحليلية التي أذاعتها المحطة التلفزيونية المذكورة؛ إذ استطاعت — من ناحيةٍ — أن تزعم صادقةً أنها قد استجابت لاستياءِ السعوديين بإتاحتها إذاعةَ تلك المناقشة للقضايا المطروحة، فأثبتَت حساسيتَها أو إدراكها للموقف، ولكنها استطاعت، من ناحيةٍ أخرى، أن تتحكمَ في المناقشة؛ وذلك بأن ضَمِنَت تحقيقَ «التوازن» بين الآراء المتباينة التي لم يُحسِن المتحدثون التعبيرَ عنها، وهم حَفنةٌ من الأفراد المجهولين نسبيًّا والذين لا يُمثلون حقًّا أصحابَ تلك القضايا، وبذلك ضمنَت أيضًا أن تَسلب أيَّ مناقشة عميقة أو مديدةٍ قوتَها أو حِدَّتها. بل إن إذاعة المناقشة في ذاتها كانت بمثابة البديل لأيِّ تحليل دقيق. وكان من الأدلة على نجاح تلك الحادثة عدمُ قيام أحدٍ بالتعليق على البناء غير المحكَمِ للفيلم، ولا على «التوازن» في

المناقشة التحليلية، وهما العاملان اللذان انتهَيا نهايةً مفتوحة مُضلِّلة حالت دون الحكم الصائب على الموضوع الفعلي وهو أحوالُ أحد المجتمعات الإسلامية المعاصرة. فنحن لا نعرف حتى الآن (وربما لم يكن يُهمُّنا أن نعرف حقًّا) ما فعَلَته الأميرةُ في الواقع، مثلما سمعنا المشاركين في المناقشة وهم يقولون «إن الفيلم رديء» أو «إن الفيلم جيدٌ وصادق». ولكن الحقيقة التي لم يعترف بها أحد، والتي تكمن وراء الفيلم ووراء المناقشة، هي أن مِثل هذا الفيلم **يُمكِن** إنتاجُه وعرضه فيأتي بعواقبَ أخطر من أية عواقب يمكن أن يأتيَ بها فيلم سعودي يعتبر مُسيئًا إلى المسيحية أو إلى الولايات المتحدة أو الرئيس كارتر.

والواقع أن النظام السعودي الحاكم حين بذَل جهوده لمنع عرضِ الفيلم قد وجد نفسه في موقف من يُنكر وقوع شيء لا يستطيع حقًّا إنكارَ وقوعه (الحادثة نفسها)، وأيضًا موقف العاجز عن تقديم صورةٍ للإسلام تُناقض ما جاء فيه. وهكذا فإن التعقيد الشديد المصاحِبَ لاختزال صورة الإسلام، وهو ما سبَق إلى التحدث عنه، قد سلب أيَّ اعتراضات على الفيلم قدرتَها على التأثير؛ إذ أصبح الاختيار محصورًا بين أمرَين: إما أن يقول المشاهد «لا! ليست الأحوالُ حقًّا على هذا النحو» أو «ذلك هو الحال حقًّا»، وهذا يتطلب، بطبيعة الحال، توافر الفرصة لمن يقول بهذا أو ذاك فيُحدِث تأثيرًا ما، ووجودَ مكان يقول ذلك فيه. أما المتحدث الرسمي باسم المملكة العربية السعودية، فلم يتوافر له هذا ولا ذاك، ولم يجد سِوى الأسلوب الذي تُدينه ثقافتُنا، وهو محاولة منع عرض الفيلم على الإطلاق. وقد بذَل المسئولون السعوديون بعضَ الجهود التي لا تُفصِح عن الحماس الكامل للإشارة إلى جوانب الإسلام «الحسنة»، ولكن هذه الجهود لم تكن لها أصداؤها في المناظَرة الجارية. والأسوأ من ذلك أنه لم يتوافر على الساحة الأمريكية عددٌ من المتحدثين الذين يتمتعون بالقوة الكافية والقدرةِ على تِبيان الأسس الثقافية التي تُثبت أن الفيلم تافهٌ من الناحيتَين الفنية والسياسية معًا، بل أتفهُ من أن يستطيعَ أن يحمل أيَّ رسالة مهمة. ولم نشهد، لسوء الحظ، ما هو أسوأُ من أن يظهر معارضو الفيلم — في أمريكا وفي إنجلترا — بمظهر عُملاء للمصالح المالية السعودية (على نحوِ ما أشار إليه، وبألفاظٍ لا تُخفي احتقارَه، ج. ب. كيلي في صحيفة «**نيو ريبليك**» بتاريخ ١٧ مايو ١٩٨٠م)، وفي النهاية، فإن معارضي الفيلم لم تكن في أيديهم أجهزةُ النشر والإذاعة اللازمة للطعن في الفيلم على أسُسٍ نقدية. ولنا أن نتبينَ مدى سخافة الخلاف كلِّه، وبسرعة، إذا نحن قارَنَّاه بالمناظرة التي دارت حول فيلم **ذكرى العدالة** للمخرج مارسيل أوفلس، أو حول فيلم **المحرقة**، أو عند إعادة عرض الأفلام التي أخرجها ليني ريفستال.

ولقد مكَّننا عرضُ فيلم **موت أميرة** من ملاحظةِ ما هو أبعدُ من ذلك. لقد كانت أجهزة الإعلام الأمريكية، والأوساط الفكرية والثقافية من حولها، تعجُّ — دون مبالغة — بالإهانات الموجَّهة للإسلام والعرب قبل أن يسمع أحدٌ عن «**الأميرة**» بوقتٍ طويل. فلقد شهدنا في مناسبتَين سابقتين على الأقلِّ كيف وجَّه عُمدة مدينة نيويورك إهانةً مباشرة إلى عاهل المملكة العربية السعودية، حين رفَض تحيتَه أو مُجاملتَه بأبسطِ ألوان المجاملات وأكثرِها شيوعًا. وأظهر البحثُ الجادُّ أنه لا يكاد يخلو برنامجٌ تلفزيوني يُعرَض وقتَ الذروة من عدةِ قصص تتضمن صورًا هَزَلية للمسلمين وتتَّسم بالعُنصرية السافرة والإهانات المباشرة، ومن الاتجاه إلى تمثيل المسلمين جميعًا بصورٍ عامة قاطعة ودون تخصيص أو تحديد، بحيث يظهر كل مسلمٍ ممثلًا لجميع المسلمين وللإسلام بصفة عامة.[72] ولننظر إلى الكتب المقرَّرة في المدارس الثانوية، وإلى الروايات والأفلام والإعلانات، ولنتساءل كم منها يتضمَّن حقًّا معلوماتٍ عن الإسلام، ناهيك بإظهاره في صورةٍ حسَنة؟ ما مدى انتشار المعرفة بالفَرق بين الإسلام الشِّيعيِّ والإسلام السُّني؟ لا يكاد يعرف الفرقَ أحد! ولننظر في العلوم الإنسانية التي تُدرَّس في جامعاتنا: إن معظمها، إن لم نقل كلها، تضع مقرَّراتها الدراسيةَ بحيث تُوازي بين «العلوم الإنسانية» وبين الروائع الأدبية التي تبدأ بالشاعر اليوناني هوميروس وكُتَّاب المأساة اليونانيين وتنتهي بالروائيِّ الروسي دوستويفسكي والشاعر ت. س. إليوت، مرورًا بالكِتاب المقدَّس، وشيكسبير، ودانتي، وثيربانتيس. وما مكانُ الحضارة الإسلامية المجاورة لأوروبا المسيحية وسط هذا المنهج الذي يتَّسم بالتركيز العِرقي؟ وإذا استثنينا الكتب الحديثة إلى أبعدِ حد مثل **الإسلام المحارب** أو **خنجر الإسلام** أو كتاب «**كفاحي بقلم آية الله الخوميني**»، فما هي الكتب العامة عن الحضارة الإسلامية التي يجري توزيعها على نطاقٍ واسع؟ أو يُرجع إليها؟ أو يَطلب قراءتَها أحد؟ هل من الممكن أن نقول إن بين السُّكان قِطاعًا محبًّا للإسلام مثلما نقول إن بينهم مَن يحبون الإنجليز أو الفرنسيِّين مثلًا؟

وبعد أن خفَّت حدة النزاع حول **الأميرة**، نسي السعوديون، لسوء الحظ، أن يغضبوا من مجلة **أميريكان سبكتاتور** التي نشرَت مقالةً كتبها إريك هوفنر بعنوان «كسل محمد» ووضع لها عُنوانًا فرعيًّا هو «محمد، رسول التثاقل».[73] بل ولم يُدرجوا في القائمة التي تضمُّ نماذجَ لسوء إدراك الإسلام بعض ما يُذكِّر الناس بذلك، مثل ما نعرفه من أن البلدان الثلاثة التي لا تزال محتلةً في عالم اليوم وتحتلها قوات أحد حلفاء الولايات المتحدة بلدان إسلامية. ولم يُقْدِم النظام السعوديُّ الحاكم على التهديد بالعقاب إلا حين

تعرَّضَت سُمعة الأسرة المالكة للتلطيخ مباشرة. فكيف تأَتَّى أن يكون الإسلام قد أُسيء إليه في حالةٍ واحدة دون الحالات الأخرى؟ لماذا لم يقم السعوديون حتى هذه اللحظةِ إلا بجهدٍ محدود نسبيًّا لتعزيز تفهُّم الإسلام؟ وحتى الوقت الحاضر لا يزال إسهامُهم الكبيرُ في مجال التعليم مقتصرًا على برنامج دراسات الشرق الأوسط بجامعة جنوبي كاليفورنيا، وهو الذي يُديره موظفٌ سابق في شركة أرامكو.[74]

ولكن السياق الكامل لحادثة فيلم **موت أميرة** أشدُّ تعقيدًا من ذلك. فلقد كان موضوع التدخُّل الأمريكي في الخليج موضوعًا شائعًا في المناقشات الدائرة لمدةٍ لا تقلُّ عن خمس سنوات. فمنذ أواخر عام ١٩٧٨م عندما أحجَم السعوديون عن المشاركة في عملية كامب ديفيد السلمية، والمقالات التي تُبرز أخطاء النظام الحاكم المتعددة وعيوبه الكثيرة تنشر علينا بصورةٍ منتظمة (وبعضها محشوٌّ بالأكاذيب التي تكتسي مظهرَ الحقائق الصادقة). وقد اعترَف المسئولون في أواخر يوليو ١٩٨٠م أن وكالة الاستخبارات المركزية (سي آي إيه) كانت من وراء بعض تلك الموضوعات الصحفية: انظر التحقيق الذي نشَره ديفيد لي بعُنوان «المعلومات التي تسرَّبَت من واشنطن فضَلَّت الطريق: هفوة السي آي إيه التي هزَّت المملكة العربية السعودية» (**واشنطن بوست**، ٣٠ يوليو ١٩٨٠م). وفي الأعوام الستة عشر من عمر **صحيفة نيويورك لمراجعة الكتب**، كانت تتجاهل تقريبًا شئون الخليج العربي، ثم قامت في السنة التالية مباشرةً لكامب ديفيد بنشر عدةِ مقالات عن الخليج، وكلها تؤكد هشاشةَ «ترتيبات» الحكم السعوديِّ الحاليَّة. وفي الوقت نفسِه، بدا أن الصحافة قد اكتشفَت صعود نجم الإسلام، والخصائص القُروسطية للحدود الشرعية، والفقه الإسلامي، وصورة المرأة. ولم يُشِر أحدٌ في ذلك الوقت إلى أن الحاخامات اليهودَ يُعرِبون عن آراء مماثلة إلى حدٍّ مذهل في المرأة، أو في غير اليهود، أو في نظافة الجسم (الطهارة) وفي العقاب، أو إلى أن مُختلِف رجال الدين المسيحي اللُّبنانيين يتَّسمون بنظرة لا تقلُّ تعطُّشًا للدم وروحِ القرون الوسطى. وكان اختيار التركيز على النظام الإسلامي السعودي فيما يبدو يتميزُ بتوزيع الألحان المعزوفة على نَغْمتين؛ هما ضَعفه وغَرابته، ولم يؤدِّ أيُّ لحن منها إلى التقليل من ذلك الضعف وتلك الغرابة. ولكن المقصد من وراء ذلك كان، فيما يبدو، أن المملكة العربية السعودية قد تَحدَّتِ الولايات المتحدة، وعليها بسبب ذلك أن تُكابد مزيَّة الكتابة «بأمانة» عنها، وكذلك أن تخضعَ لمطلب رفع التكتُّم على ما تفعله الرقابة السعودية (ولكن لم يَشْكُ أحدٌ من الحقيقة المعروفة وهي أنه لا يخرج أيُّ نبأ من إسرائيل دون أن يمرَّ أولًا على الرقيب العسكري)، وانتشر التعبير عن مشاعر

الغضب وانتظم ترديدها إزاء انعدام حُرية الصحافة في المملكة العربية السعودية (تُرى كم عددُ مشاعر الغضب التي عبَّر أصحابُها عنها إزاء القيود التي فرضَتها إسرائيل على الصحف والمدارس والجامعات العربية في الضفَّة الغربية؟) لقد أصبحَت المملكة العربية السعودية، فجأةً، حالة فريدة تعلو أصوات الليبراليين والصهيونيين في الجوقة المشتركة التي تُقرِّعها، وأصوات المادحين، ومَن يكادون يُدلِّلونها في الجوقة المشتركة الأخرى التي تضمُّ رجالَ المال المحافظين، وكبار شخصيات المؤسسة الاجتماعية. وقد أدَّى ذلك إلى زيادة خفضِ منزلة المملكة العربية السعودية، وزاد من النُّفور منها وظهورها بمظهر الشاذِّ فكريًّا.

وكان من نتائج ذلك أنه ما إنْ وقعَت حادثة فيلم **الأميرة** حتى ارتفعَت أصواتنا «نحن» لتَنعِيَ ما يتَّسمون «هم» به من نِفاق وفساد، كما أنهم، بدَورهم، أعرَبوا عن ضيقهم بما لدينا من قوة وما نفتقرُ إليه من الحساسية. وتدفَّقَت في تيار هذه المواجهة شتى جوانب الموازنة بيننا «نحن» وبين «هم»، الأمر الذي جعَل من المستبعَد فعليًّا إجراءَ مناقشةٍ حقيقية، وتحليل حقيقي، وتبادُل حقيقي. وهكذا فقد أخَذ وعيُ المسلمين بهُويتهم يزداد قوةً وهم يَخسَرون المقابلات مع كُتلةٍ صُلبة متحجِّرة، تُقدم نفسها باسم «الحضارة الغربية»، وعندما أدرك ذلك مُثيرو الدَّهماء في الغرب شرَعُوا في الانقضاض على التعصُّب القروسطي وقسوة الطغيان. ومن ثم يُصبح مجردُ تأكيد الهُوية الإسلامية، في ذاته، ولكل مسلم تقريبًا، بمثابة خطوةٍ يُعلن بها عن ضربٍ من التحدِّي الكَوني، بل وبمثابة ضرورةٍ من ضرورات البقاء. وتبدو الحرب في هذا السياق هي النتيجةَ المنطقية إلى حدٍّ بعيد.

ومن النتائج الأخرى غيرِ العسكرية، وغير المنظورة هذه المرة، أن بعض الناس هنا وفي العالم الإسلامي قد يكتشفون الحدودَ المؤسِفة التي تفرضُها بطاقاتُ العناوين القَسْرية مثل «الغرب» و«الإسلام». وربما تكون مُبالغين إذا توقَّعْنا أن يؤدِّيَ ذلك إلى أن تفقُّد هذه العناوين، والأُطُر التي تدعمها، قدرتَها على تكبيل الناس بها، ولكنه من المحتمل أن يؤدِّيَ ذلك الاكتشافُ إلى ظهور «الإسلام» بمظهرٍ أقلَّ تصلُّبًا وبثًّا للخوف، وأن يتَّضح أن «العنوان» أقربُ إلى أن يكون من عواقب التفسيرات التي تخدم أغراضنا السياسية المباشرة ومن ثِمار بواعثِ قلقِنا، سواءٌ كنا «نحن» مسلمين أو غيرَ مسلمين. فإذا ما توصَّلنا آخِرَ الأمر إلى إدراك مدى قوة التفسير وعناصره الذاتية، وإذا أدركنا أن الكثير مما نعرفُه (عن العالم) ينتمي **إلينا** من جوانبَ تَزيد عمَّا نُقر به في العادة، فلسوف نكون قد قطَعنا مسافةً كبيرة على طريق التخلُّص من بعض السذاجة، ومن قدر كبير من

سوء النية، ومن أساطيرَ عديدة عن أنفسنا وعن العالم الذي نعيش فيه. وهكذا فإن تفهُّم «الأنباء» نفسَه قد يُوازي، من زاويةٍ معينة، تفهُّم ما نحن عليه، وكيف تجري الأمور في قطاع معيَّن من المجتمع الذي نعيش فيه. ولا بد لنا من تفهُّم هذه الأمور أولًا قبل أن نتخذ الخطوة التالية لفهم «الإسلام» الذي تُعرَض صوره علينا، والأشكال المختلفة من الإسلام القائمة لدى المسلمين.

فلنُحاول القيامَ الآن بتحليلٍ تفصيليٍّ للحادثة التي تسبَّبَت في أكبرِ قدرٍ من تكدير الصفو ما بيننا «نحن» وبين «الإسلام»: أزمة الرهائن في إيران. فالحادثة تُخفي الكثيرَ الذي لا بد لنا أن نُدركه، وتثير من اختلاط الفكر من الناحية السياسية ما لا بد لنا من إزالته؛ لأنها تسبَّبَت في صدمةٍ بالغةٍ لنا ويكتنفُها غموضٌ شديد، وكذلك لأنها تقول لنا الكثيرَ، إذا نظرنا إليها بعينِ الناقد، عن التيارات الجارية حاليًّا في عالم المسلمين. فإذا فرَغْنا من تناول مسألة إيران استطعنا أن نَمضيَ على الطريق لمناقشة القضايا الأشمل التي تربط ما بين الإسلام والغرب في هذه المرحلة الأخيرة.

الفصل الثاني

قصة إيران

أولًا: الحرب المقدَّسة

أثارت إيرانُ مشاعرَ غضب لا تزال متأجِّجةً في صدور الأمريكيين؛ أولًا بسبب الاستيلاء دون وجهِ حقٍّ على السفارة الأمريكية في طهران وبأسلوبٍ مُهين إلى حدٍّ بعيد، وهي التي احتلَّها الطلابُ الإيرانيون في ٤ نوفمبر ١٩٧٩م، وثانيًا بسبب اهتمام أجهزة الإعلام بالحادثة، وتركيزها الشديدِ عليها، ووصفِ تفاصيلها بدرجةٍ لا تكاد تُصدق من الدقة. فمعرفة المرء أن الدبلوماسيِّين الذين يُمثلون بلادهم محتجَزون وأن الأمريكيِّين عاجزون عن تخليص أنفسِهم، أمرٌ يختلف تمامًا عن مشاهدة ذلك أثناءَ وقوعه ليلةً بعد ليلة على شاشات التلفزيون في ساعة الذُّروة. ولكننا وصَلْنا إلى المرحلة التي نحتاج فيها، في رأيي، إلى وضعِ تقييمٍ نقدي لمعنَى ما يُشار إليه الآن بتعبير «قصة إيران»؛ حتى نتفهَّم حضورَها في الوعي الأمريكي، بأسلوبٍ عقلاني ودون انفعال، خصوصًا لأن نسبةً تبلغ نحوَ تسعين في المائة من الأمريكيِّين قد عرَفَت ما تعرفه عن إيران في الآونة الأخيرة عن طريق الراديو والتلفزيون والصحف. إننا لا نستطيع مهما نفعلْ تخفيفَ الإحساس بالغضب الشديد وبالجُرح الذي أصابنا بسبب احتجاز الرهائن الأمريكيِّين، ولا بالاضطراب الذي أدَّت إليه الصراعاتُ الدائرة في العالم الإسلامي، ولكنني أرى أن علينا أن نشعرَ بالامتنان لأن الولايات المتحدةَ لم تلجأ إلى استعمال القوة المسلحة إلا في مناسبةٍ واحدة. وعلى أية حال، علينا أن نستعرضَ موقع إيران في عيون الأمريكيين، في السياق العامِّ لعلاقات الولايات المتحدة والبلدان الغربية بالعالم الإسلامي؛ لنرى الصورة التي ظهرَت وتظهرُ إيران بها، وكيف قدَّمَتها أجهزة الإعلام، حرفيًّا، وأعادت تقديمَها إلى الأمريكيِّين يومًا بعد يوم.

بدأت إيران تَشغَلُ جانبًا كبيرًا من نشرات الأنباء المسائية في الشبكات الإعلامية فورَ احتلال السفارة. وعلى امتدادِ شهور متعاقبةٍ خصَّصَت شركة **إيه بي سي** بَرنامجًا تليفزيونيًّا يوميًّا خاصًّا، يُذاع في وقتٍ متأخر من المساء، بعُنوان **احتجاز أمريكا رهينة**، وقدَّم برنامج **تقرير ماكنيل/ليرار** الذي تُقدمه هيئةُ الإذاعة العامة (بي بي إس) **عددًا** من **الحلقات** لم يسبق لها مثيلٌ عن الأزمة. وعلى امتداد شهورٍ ظل وولتر كرونكايت يُضيف إلى عبارته المميزة («هذا هو الواقع») عبارةً تُذكِّر المشاهدين بعدد الأيام التي قضاها الرهائنُ في الحجز، مثل «اليوم السابع بعد المائتين» وهلمَّ جرًّا. وفي غضون أسبوعَين تقريبًا أصبح هودنج كارتر، المتحدثُ باسم وزارة الخارجية في تلك الأثناء، يُعامَل معاملة النجوم، ومن ناحية أخرى، لم يَكثُر ظهور وزير الخارجية سايرس فانس، ولا مستشار الأمن القومي زبيجنيو برزنسكي، حتى وقعَت المحاولة الفاشلة لإنقاذ الرهائن في أواخر أبريل ١٩٨٠م. وكانت إذاعة المقابلات التلفزيونية مع أبو الحسن بني صدر، ومع صادق قطب زاده، ومع آباء الرهائن، تُعرَض بالتناوب مع مَشاهد المظاهرات الإيرانية، والدروس التي لا تستغرق إلا ثلاثَ دقائق عن تاريخ الإسلام، والنشرات الطبية الصادرة من مستشفى الشاه السابق، وأوجه المُعلِّقين والخبراء المتجهِّمة وهم يُحلِّلون، ويتأمَّلون الموقف، ويتناظرون، ويخطبون، ويقدمون النظريات، ويقترحون الإجراءات اللازمة، ويَحْدسون تفسيرات الأحداث في المستقبل، والاتجاهات النفسية، والخطوات السوفييتية، وردود الفعل المتوقَّعة من المسلمين، ومع ذلك ظل الأمريكيون الذين يربو عددُهم على الخمسين في محبسهم.

واتضح خلال تلك الفترة أن الإيرانيِّين كانوا يستخدمون أجهزةَ الإعلام لما يرَون أنه في صالحهم، وهو الرأي الذي لم يَفُت قطعًا شبكاتِ وكالات الأنباء. فكثيرًا ما كان الطلاب في السفارة يُحددون مواقيتَ «الأحداث»؛ حتى تُدرك آخِرَ موعدٍ لبثِّها بالأقمار الصناعية، ويمكن إدراجُها في نشرات الأنباء الليلية في الولايات المتحدة. وكان المسئولون الإيرانيون يشيرون من وقتٍ لآخَر إلى أنهم يعتزمون بذلك تحريضَ الشعب الأمريكي على مُعارضة سياسة حكومته. ولقد كان ذلك سوءَ تقديرٍ خطيرًا في البداية. ولكن هذا أتى في وقتٍ لاحق بتأثيرٍ غريب، ومرغوبٍ فيه إلى حدٍّ ما، وهو حثُّ أجهزة الإعلام على اتخاذ موقف التحقيق الصادق في الأمر. ولكنني أريد أن أناقش هنا الصورةَ الذي ظهرَت بها إيران للأمريكيين في أشدِّ فترات الأزمة توتُّرًا، وأما الجانب الآخر للقصة فأضعُه في المرتبة الثانوية لما اهتممتُ به هنا.

كان جانبٌ كبير من الأخبار المثيرة التي حفل بها العَقدُ المنصرم، على نحوِ ما ذكرتُ في الفصل الأول، وهي الأخبار التي لا تقتصر على إيران بل تشمل الصراعَ العربي الإسرائيلي، والنفط، وأفغانستان، أخبارًا عمَّا يُسمى «الإسلام». ولم يبرز ذلك بصورةٍ أوضح من الصورة التي برَز بها في أثناء الأزمة الإيرانية الجديدة؛ إذ قدَّمَت أجهزةُ الإعلام إلى الأمريكيِّين الذين يُتابعون الأنباءَ غِذاءً متواصلًا من المعلومات عن شعبٍ معين، وثقافةٍ معينة، ودينٍ معين — وإن لم تَزِد تلك «المعلومات» عن تجريداتٍ ساء تعريفُها وساء فَهمُها إلى حدٍّ بعيد — فصورته دائمًا، في حالة إيران، في صورة المُنَاوِئ الخطر المُعادي لأمريكا.

أما ما جعلَ الأزمة الإيرانية مناسبةً ممتازة لفحص أداء أجهزة الإعلام فهو، على وجه الدقة، ما جعلها مصدرَ هذه الآلام التي لها ما يُبررها للكثير من الأمريكيين، وأقصد طولها وأن ما أصبحَت إيران ترمز له أصبح يُمثل العلاقات الأمريكية بعالم المسلمين. ومع ذلك، فأعتقد أن علينا أن نفحص بدقةٍ ما ظهَر واتضح، في الفترة الأولى التي امتدَّت شهرين أو ثلاثًا، في مواقفِ أجهزة الإعلام، وفي قيامها بأعمال من شأنها ترسيخُ هذه المواقف، على الرغم من التحديات الجديدة، والتغييرات والأزمات السياسية غير المسبوقة التي لا بد للغرب أن يُواجهها من الآن فصاعدًا. ومع ذلك، ومع مرور الوقت، بدأنا نلمحُ تغييراتٍ معينةً في معالجة أجهزة الإعلام للأنباء، وهي تغييراتٌ تبعث بصفةٍ عامة على التفاؤل أكثرَ مما شهدناه في البداية.

لا بد لمن يفحص الكمَّ الهائل من المادة «الإعلامية» التي أفرزَتها أزمةُ الاستيلاء على السفارة الأمريكية في طهران، وعلى الأرجح أن قد تكون قد انفرجَت عندما يظهر هذا الكتابُ في الأسواق، أن تستوقفَه عدةُ أمور مهمة؛ أولها أن موقفنا «نحن» كان، فيما يبدو، موقفَ المحاصَر ومعنا نظام الحياة السويَّة الديموقراطية العقلانية. وبعيدًا عنا، في مكانٍ ما، يوجد «الإسلام» بصفةٍ عامة، وقد استولى على أصحابه جنونٌ نابع من ذَواتهم يدفعهم إلى التلوِّي هُياجًا، وهو ما يتجلَّى في هذه اللحظة في إيران المصابة باضطراب الأعصاب بصورة تدعو للقلق. فقد نشرت مجلة **«تايم»** في برواز خاصٍّ كلمةً موجزةً عن الإسلام الشيعيِّ في إيران بعُنوان «أيديولوجية الاستشهاد»، في عددِها الصادر في ٢٦ نوفمبر، وفي اليوم نفسِه نشرَت مجلة **نيوزويك** صفحةً كاملة عُنوانها «عُقدة الاستشهاد عند إيران»، فكأنما كانت تنقل ما تقول من المصدر نفسِه.

ويبدو أن الأدلة على ذلك كانت متوافرةً بكثرة. ففي يوم ٧ نوفمبر نشرت صحيفة **سانت لويس بوست دسباتش** محضرَ حلقة العمل التي عُقِدَت في مدينة سانت لويس

حول إيران والخليج العربي، جاء فيه أن أحدَ الخبراء قال «إن ضَياع إيران، بقيام شكلٍ من أشكال الحكومة الإسلامية، يُعتبر أكبرَ نكسةٍ واجهَتها الولاياتُ المتحدة في الأعوام الأخيرة». وبتعبيرٍ آخر، يعتبر الإسلام، تعريفًا، مُعاديًا لمصالح الولايات المتحدة. ونشرَت صحيفة **وول ستريت جورنال** في ٢٠ نوفمبر مقالًا افتتاحيًّا تقول فيه إن «انحسار الحضارة» يرجع «بدايةً إلى تدهور القُوى الغربية التي كانت تنشر هذه المثُلَ العُليا [للحضارة]»، فكأنما كان عدم الانتماء إلى الغرب — وهو مصير معظم سكان العالم، ومن بينهم المسلمون — معناه الافتقار إلى أية مثُلٍ عُليا للحضارة. وعندما سأل أحدُ المذيعين بمحطة إيه بي سي، يوم ٢١ نوفمبر، الأستاذ ج. سي. هوريفيتس، من جامعة كولمبيا، إذا ما كان اعتناقُ الإسلام الشيعي يعني «العداء لأمريكا»، رد الأستاذ عليه بالإيجاب القاطع.

وكان جميع كبار معلِّقي التلفزيون، ومن أهمهم وولتر كرونكايت (محطة إذاعة كولمبيا) وفرانك رينولدز (محطة إيه بي سي)، يتحدَّثون بانتظامٍ عن «كراهية المسلمين لهذا البلد»، أو، بألفاظٍ أكثر شاعرية، عن «هلال الأزمة، ذلك الإعصار الدَّوَّار فوق المروج» (رينولدز إيه بي سي، ٢١ نوفمبر). وفي مناسبة أخرى جاء صوت رينولدز المصاحِب لصورة مظاهرة تهتف «الله أكبر» وهو يقول ما يَفترض أنه المقصدُ الحقيقي للجمهور «كراهية أمريكا». وجاء في البرنامج بعد ذلك مَن يُخبرنا أن النبيَّ محمدًا، عليه الصلاة والسلام، «هو الذي قال إنه نبي»، (ألم يقل كلُّ نبي قبلَه إنه نبي؟) ويُذكرنا بعد ذلك بأن تعبير «آية الله» «لقبٌ مِن ابتداع صاحبه في القرن العشرين» وأن معناه هو «صورة الله» (ويفتقر هذا وذاك، للأسف، إلى الدقة الكاملة). أما الدرس القصير في الإسلام (ثلاث دقائق) فقدَّمَته محطة إيه بي سي، وقد قدَّمَته في موقع أصحابه الذين لا يكادون يستحقُّون الظهورَ في الصورة، وقد أفتى كلٌّ منهم بالفتوى البغيضة نفسِها وهي أن ردَّ الفعل الصحيح على «الإسلام» هو الاستياء والاسترابة والاحتقار، وينطبق ذلك على «الديانة المحمدية»، ومكة، والحجاب، والشادور، والسُّني والشيعي (وكانت الصور المصاحبة للدرس تُصور بعض الشُّبان الذين يدقُّون صدورهم) والمُلَّا وآية الله الخوميني، وإيران. وتحوَّلَت عدسة البرنامج بعد هذه الصور مباشرة إلى مدينة جيمزفل، بولاية ويسكونسن، حيث يقوم بعض التلاميذ الصغار العقلاء والذين يَدْعون إلى الإعجاب — فليس بينهم محجَّبات أو من يدقُّ الصدرَ أو فقهاء — بتنظيم احتفالٍ وطني للتعبير عن «الوحدة».

«الإسلام المجاهد: الإعصار التاريخي» — هذا ما أعلنَته مجلة الأحد المصاحبة لصحيفة **نيويورك تايمز** يوم ٦ يناير ١٩٨٠م، وأما مايكل وولتزر فكتب مقالًا بعُنوان «الانفجار الإسلامي» في صحيفة **نيو ريببلك** يوم ٨ ديسمبر. وقد حاول المقالان، شأنُهما في ذلك شأنُ غيرهما، إثباتَ أمورٍ لا تقتصر على أن الإسلام كِيانٌ لا يتغيَّر وأننا نستطيع أن نفهمه، علاوةً على التنوُّع الشديد في التاريخ والجغرافيا والهيكل الاجتماعي والثقافة الخاصة بأربعين أمةً إسلامية وما يقرب من ٨٠٠٠٠٠٠٠٠ مسلم يعيشون في آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا الشمالية (بالإضافة إلى ملايينَ كثيرةٍ في الاتحاد السوفييتي والصين)، بل تتعدَّى ذلك إلى «الكشف» — بتعبير وولتزر — عن أنه حيثما ارتكب القتل، ونشبَت الحرب، واندلَع الصراع المديد الذي يجرُّنا إلى بشاعاتٍ رهيبة «فالواضح أن الإسلام قد لعب في ذلك دورًا مهمًّا». ولم يكترث أحدٌ، فيما يبدو، لتجاهُل قواعد الأدلة المعمول بها عادة، أو بأن الكاتب لا يعرف اللغاتِ ولا المجتمعات التي يتحدث عنها، أو بأن المنطق السليم ينسحب خارجًا دون جلَبة كلما حانت مناقشةُ «الإسلام». وأما مقالة **نيو ريببلك** الافتتاحية فقد اختزلَت إيران في صورة «العاطفة الدينية المكبوتة التي انطلقَت في هُياج» وإلى صورة «الإسلام المستقتل» وقدَّمت كلامًا يوحي بالعلم والمعرفة عمَّا تقوله الشريعة الإسلامية بشأن التجسُّس، وحقِّ المرور الآمن (في أرضٍ الغير) وما شابهَ ذلك. وقد دعَم ذلك كلُّه الحُجةَ الرئيسيةَ وهي أنه إذا كان الإسلام في حربٍ معنا فالأفضل لنا أن ننزل الحَلْبَةَ وعُيونُنا مفتوحة.

وقد لجأتْ جهاتٌ أخرى إلى وسائلَ أشدَّ دهاءً وخَفاءً لإلصاق الجرائم «بالإسلام» مما لجأتْ إليه **نيو ريببلك**، وتتمثَّل إحداها في إحضار خبيرٍ لُمواجهة الجمهور وجعلِه يقول إن الخوميني قد لا يكون في الحقيقة «ممثلًا لرجال الدِّين الإسلامي». (وكان هذا الخبيرُ هو ل. دين براون، السفير الأمريكي السابق في الأردنِّ والمبعوث الأمريكي الخاص إلى لبنان، والذي يعمل الآن رئيسًا لِمعهد الشرق الأوسط، وكان يتحدث إلى برنامج **تقرير ماكنيل/ليرر** يوم ١٦ نوفمبر) ثم يُضيف بعد ذلك أن المُلَّا «المدرَّع» يُمثِّل نُكوصًا إلى عصرٍ إسلامي أقدمَ (والواضح أنه يتميزُ بأصالةٍ أكبر) وأن الجماهير الغوغائية في طهران ذكَّرَت براون بأحداثِ نورمبرج (المعاديَةِ لليهود) تمامًا مثلما كانت المظاهرات في الطرقات أدلةً على «أن السيرك هو وسيلة التسلية الرئيسية» التي يُقدمها الحكام المستبدُّون في العادة.

ومن الوسائل الأخرى الإيحاءُ بأنَّ ثَمة خيوطًا خفيَّةً تربط ما بين شتى الجوانب الأخرى للحياة في الشرق الأوسط وبين الإسلام الإيراني، ثم إدانة هذا وذاك جميعًا، وقد يكون ذلك ضِمنًا أو صَراحةً وَفقًا لكلِّ حالة على حِدَة. فعندما قام عضوُ مجلس الشيوخ السابق جيمز أبو رزق بزيارة طهران، صاحَبَ الإعلانَ عن الزيارة في محطتَي إيه بي سي وإذاعة كولمبيا التذكيرُ بأن أبو رزق ينحدرُ «من أصول لبنانية». ولكنَّ أحدًا لم يُشِر مطلقًا إلى الخلفية الدانمركية لعضو مجلس النواب جورج هانسن، أو إلى أن أسلاف رمزي كلارك من أصولٍ أنجلوسكسونية بروتستانتية. ولكن رجال الإعلام رأَوا أهميةَ ما في الإيحاء بوصمةٍ إسلامية غامضة تشوب ماضيَ أبو رزق، على الرغم من أصوله المسيحية اللبنانية. (ويتَّصل بهذا استخدامُ صورٍ زائفة لبعض «الشيوخ» العرب؛ للتمويه في قضية أبسكام).

وأما أشدُّ ضروب استخدام الإيحاء صَفاقةً فقد بدأَتْ بمَقالٍ قصيرٍ نشرَته صحيفة **أتلانتا كونستيتيوشن** في صفحتِها الأولى (بتاريخ ٨ نوفمبر)، ويزعم فيه دانييل ب. دروز أن منظمة التحرير الفلسطينية كانت من وراء الاستيلاء على السفارة. وأما مصادره فكانت، كما يقول، سلطات «الاستخبارات الدبلوماسية والأوروبية». وقال جورج بول، بلهجةِ مَن ينطق بالحِكَم والأمثال، في مجلة **واشنطن بوست** يوم ٩ ديسمبر «إنَّ ثمة أساسًا للاعتقاد بأن بعض الماركسيِّين الذين أُجيدَ تدريبُهم هم الذين يُنظمون هذه العملية كلَّها.» وفي ١٠ ديسمبر أذاعت محطة إن بي سي في برنامج يُسمى «**توداي شو**» مقابلةً مع عاموس بيرليموتر، وهاسي كارميل، وقالت إن الأول «أستاذٌ في جامعةٍ أمريكية» والثانيَ «مراسل مجلة **الإكسبريس** الأسبوعية الباريسية» (بصفةٍ أساسية) والحقيقة أن الرجلَين إسرائيليَّان. وسألهما روبرت أبيرنيثي عمَّا زعَماه بشأن «تلاقي مَصالح» الاتحاد السوفييتي، ومنظمة التحرير الفلسطينية، و«الأصوليِّين» المسلمين في إيران. وكان سؤاله هو: هل صحيحٌ أنَّ هذه القُوى الثلاث شارَكت **فعليًّا** في عملية احتلالِ السفارة؟ وأجابا بالنفي بعد تردُّدٍ طفيف ثم عادا إلى الإشارة إلى توافُق المصالح وتَلاقيها. وعندما قال أبيرنيثي بأسلوبه المهذَّب إن ما يقولانه يوحي بأنه محاولاتٌ إسرائيلية «لتلطيخ سُمعة منظمة التحرير الفلسطينية» اعترَض الأستاذ بيرليموتر بغضَب، قائلًا إن رائده فيما يصدر عنه هو «الأمانة الفكرية» الجَليلة!

وأبَتْ محطة إذاعة كولمبيا أن يتفوق عليها أحدٌ في هذه المزايدات فقدَّمَت في نشرة أنبائها الأخيرة (واسمها **نايتلي نيوز**) يوم ١٢ ديسمبر مسئولًا من وزارة الخارجية

الأمريكية يُدعى مارفن كولب، فإذا به يستشهد (دون تحديدِ أسماء) بنفس المصادر «الدبلوماسية والاستخبارية» التي كان دروز قد أشار إليها قبل شهرٍ كامل، وإذا به يؤكد من جديدٍ أن منظمة التحرير الفلسطينية، والأصوليِّين الإسلاميين، والاتحاد السوفييتي قد تعاوَنوا في العملية. وقال كولب إن رجال منظمة التحرير الفلسطينية هم الذين وضَعوا الألغام في المجمع، ثم واصل حديثه، قائلًا بلهجة الحكيم الحَصيف، إن هذا قد تأكَّد بفضل «أصوات اللغة العربية» التي سُمِعَت داخل السفارة. (ونشرت صحيفة **لوس أنجيليس تايمز** في اليوم التالي موجزًا «للقصة» التي رواها كولب). ولم يبقَ إلا أن تأتيَ شخصيةٌ بارزة؛ أي كونستانتين منجيز، الخبيرُ بمعهد هدسون، لترديد هذه الأُطْروحة نفسِها، أولًا في عدد ١٥ مارس ١٩٧٩م من **نيو ريببلك**، وبعد ذلك، مرتين في بَرنامج **تقرير ماكنيل/ليرار**. ولم تَزِد الأدلةُ عن ذلك، إلا بطبيعة الحال، تَكْرار الإشارة إلى الشيوعية الجَهَنميَّة المتحالفةِ بصورةٍ طبيعية مع «شياطين» منظَّمة التحرير الفلسطينية، و«أبالسة المسلمين». (ونحن نندهشُ لامتناع ماكنيل وليرار عن دعوةِ منجيز للعودة حتى يُعلق على غزو الاتحاد السوفييتي لأفغانستان أو على الانتقاد الإيرانيِّ الرسمي لهذا الغزو).

«حيثما وُجِدَت الشيعة وُجِدَت المتاعب»؛ هذا ما أفتى به دانييل ب. دروز في صحيفة **أتلانتا جورنال-كونستيتيوشن** يوم ٢٩ نوفمبر، وهو يُشبه ما قالت به **نيويورك تايمز**، وتحت عُنوانٍ أصغر، وبألفاظٍ أشدَّ تعقُّلًا، يوم ١٨ نوفمبر، «كان الاستيلاء على السفارة يرتبط بعاملَين: موافقة الشيعة على السُّلطة وغضَبهم لمسألة الشاه». ولم يمضِ أسبوعٌ على احتلال السفارة يوم ٤ نوفمبر حتى انتشرَت صورُ الخوميني المتجهِّم، والتي لا تُغير مطلقًا ما يُفترض أن تقولَه لمن يطَّلعُ عليها، مثلما انتشرَت صورٌ لا تنتهي للجماهير الإيرانية الغوغائية. وأصبح قيامُ الأمريكيين الغاضبين بإحراق الأعلام الإيرانية (وبيعها) من وسائل التسلية المعتادة، وتولَّت الصحفُ بإخلاصٍ نقْلَ أنباء هذا اللون من ألوان الوطنية. كما تواترَت أنباءُ لها طَرافتُها تدلُّ على الخلط في أذهان الجماهير بين العرب والإيرانيين، مثل النبأ الذي نشرَته صحيفة **بوسطن جلوب** يوم ١٠ نوفمبر عن مظاهرةٍ غاضبة في مدينة سبرنجفيلد تُردِّد هُتافاتٍ تقول «عودوا إلى أوطانكم أيها العرب». وانتشرَت التحقيقات الصحفية الخاصة في كل مكانٍ عن الإسلام الشيعي، وإن كان من المدهش ألا تتعرضَ إلَّا مقالاتٌ محدودة نسبيًّا لتاريخ إيران **الحديث**، أو تُشير إلى المقاومة السياسية ذاتِ الأهمية الفريدة التي أبداها رجال الدين الإيرانيُّون للتدخُّل

الأجنبي، وللحكم المَلَكي منذ أواخر القرنِ الثامنَ عشر، أو تبحث قدرةَ الخوميني على إسقاط الشاه، والانتصار على جيش لم يُهزم في حربٍ من قبل، وكان أهمُّ ما توسَّل به الخوميني في ذلك الأشرطةَ الإذاعية وجماهيرَ الشعب العَزْلاء إلى حدٍّ كبير.

وربما وجدنا دلالةً رمزيةً ما لعجز وولتر كرونكايت عن النطق الصحيح بالأسماء؛ فلقد كان اسم قطب زاده يتغيَّر في كل مرة يُنطَق فيها تقريبًا، وعادةً ما كان يقرب من «جابوزاداي»، (وفي ٢٨ نوفمبر أطلقَت محطة إذاعة كولمبيا على بهشتي اسم «بشاتي»، وأرادت محطةُ إيه بي سي الانضمامَ إلى الرَّكْب فغيَّرَت — في ٨ ديسمبر — اسمَ منتصري إلى «منتسوري»). وكانت كلُّ «كبسولة» تاريخيةٍ عن الإسلام، تقريبًا، تتَّسمُ بدرجةٍ من الخلط تهبط بها إلى مستوى الهُراء، أو تفتقر إلى الدقة إلى الحدِّ الذي يجعلها تُثير الرعب. خذ مثلًا ما جاء في الحديث عن الإسلام الذي ورَد في برنامج محطة إذاعة كولمبيا «**نايتلي نيوز**» يوم ٢ نوفمبر، إذ جاء في حديث راندي دانييلز عن شهر المحرَّم: أنه الفترة التي يحتفل فيها المسلمون الشيعةُ «بتحدِّي محمدٍ لزعماء العالم»، وهو قولٌ يهبط الخطأُ به إلى مستوى السُّخف والسفَه؛ فشهر المحرَّم من الشهور الهجرية، والمسلمون الشيعةُ يُحْيون ذِكْرى استشهاد الحُسين بن عليٍّ — رضي الله عنه — في العشَرة الأوائل من هذا الشهر. وقيل لنا بعد ذلك إن الشيعة يُعانون من عُقدة الاضطهاد؛ ولذلك «فلا غَرْو أن يخرج من بينهم خوميني»، وكان مما يبعث على الاطمئنان، وإن كان لا يقلُّ تضليلًا، أن يُقال لنا إنه لا يُمثل الإسلام كلَّه. وقد أجرى البرنامَجُ نفسُه معي مقابلةً للإفادة من «حكمتي» وأخطأ المذيع في تعريف الجمهور بي؛ إذ وصَفني بأنني أستاذٌ للدراسات الإسلامية. وفي ٢٧ نوفمبر قال أحدُ مراسلي المحطة إن إيران كلها تُعاني من «صداع خَمر الثورة»، فكأنما كانت إيران هي السِّكِّيرَ الأول.

ولكن القوة التي «تحتجز أمريكا رهينة» لم تبرز كآبتها الحقيقية إلا حين تصدَّت صحيفة **نيويورك تايمز** للحديث عن الإسلام، فمارسَت أقصى سلطانٍ لها باعتبارها صحيفةَ النخبة المثقَّفة. ولكن الصورة التي رسمَتها تلك الصحيفةُ للإسلام ترجع في كثيرٍ من جوانبها إلى طابَع الصحيفة نفسِها. فلا يقتصر الأمرُ على كونها أولى وأهمَّ الصحف الأمريكية؛ إذ إننا إذا جمعنا بين الشمول الذي تتحلَّى به، ومستوى الخبرة الرفيع في نقل الأنباء، والإحساس بالمسئولية، وأهمُّ من ذلك كلِّه قدرتُها على الكتابة بمصداقية من وجهة نظر الأمن القومي، وجدنا أنها تتميز بقوةٍ ذات ثِقل فريد. وبعبارةٍ أخرى، تستطيع الصحيفة أن تكون موضعَ ثقةٍ إذا تحدَّثَت في موضوعٍ ما، وأن تجعله يهمُّ الأمة كلَّها في

الوقت نفسِه: وهي تفعل ذلك عامدةً، وتنجح، فيما يبدو، في أدائه. وهكذا يقول هاريسون سولزبري في مذكراته: إن الرئيس كيندي قال في ربيع ١٩٦١م للصحفي تيرنر كتليدج، المحرر في **التايمز**: إن الصحيفة لو نشرَت المزيد من التفاصيل عن الغزو الوشيك لخليج الخنازير في كوبا (وهي التفاصيل التي جمَعَتها الصحيفةُ بنفسها) «لأَنقذَتنا من ارتكابِ خطأٍ فاحش.»[1] ويقول سولزبري إنه لم يُدرك أحدٌ، بعد حادثة خليج الخنازير، لا في الصحيفة ولا في العالم، أنَّ ما كتبه تاد زولك عن الحادثة لم يكن يُمثل عملًا استثنائيًّا، بل وأن إنجاز الصحيفة كلَّه لم يكن خارجًا عن المألوف هو الآخر، بل لقد كان أمرًا معتادًا في الواقع. كانت **التايمز** قد أصبحَت مؤسسةً ذات قوةٍ فذَّة، وأصبحت تُمارس عملها بسلطانٍ عُمرُه يقارب عمرَ الأمة نفسِها. وهاك ما يقوله سولزبري:

> كانت **التايمز** قد وصلَت آنذاك إلى مستوى الكتلة الحرجة، بلُغة الفيزياء، لا من حيث عددُ القرَّاء والمعلِنين، وإن كان هذا وثيقَ الصلة بذلك، بل من حيث مستوى العمل الصحفي والخبرة. فلقد كانت تقوم فعليًّا بالتغطيةِ الإعلامية للعالم، وتغطية واشنطن، والأمة، والمدينة، بالعاملين فيها من رجالٍ ونساء، ولم يكن عملهم يقتصر على المشاوير الصحفية، بل كانوا أفضلَ المُراسلين والمحرِّرين الذين يُمكن العثورُ عليهم. وقد تجمَّعوا في **التايمز** لا من أجل المكافأة المالية فقط؛ فجدولُ الأجور في **التايمز** لا بأس به. لكنه لم يكن بالغَ الجاذبية في يومٍ من الأيام. ولكنهم تجمعوا لأن **التايمز** كانت تُمثل مجالًا فريدًا لممارسة الإبداع في نقل الأخبار وتحريرها. ولم يكن يُضارع الصحيفةَ جهازٌ إعلامي آخَرُ في مستوى الأداء المهني والاحتراف، وكانت الكتلة الحرجة من الصحفيِّين قد وصلَت آنذاك [أي بعد حادثة خليج الخنازير] إلى مستوًى رفيع، من حيث الكَمُّ والكيف، حتى إنها كانت تُمارس عملها دون الوعي بأيِّ توجيه. كان رجال **التايمز** ينتشرون في أرجاء العالم كلِّه، وقرونُ الاستشعار الإخبارية حساسةٌ مُشْرعة، يبحثون ويُنقِّبون ويطرحون الأسئلة.[2]

وهكذا، جاء الوقت الذي أصبحَت فيه ممارسةُ السلطة الحاسمة تُمثل المهمة الجماعيةَ للصحيفة، وكان المُراسلون يُؤدُّون عملَهم الصحفي بما تُمليه العادةُ عليهم، على نحوٍ ما، «دون الوعي بأي توجيه». وفي عام ١٩٧١م، عندما بدأت **التايمز** تنشر أوراق البنتاجون (وزارة الدفاع الأمريكية) كانت قد مرَّت مائةُ عام على نجاحها في

الإطاحة بعصابة «الريِّس تويد» (وليام مارسي تويد ١٨٢٣–١٨٧٨) في تاماني هول (المقر المحليِّ للحزب الديموقراطي) بنشرها الوثائقَ الحكومية ذاتَ الصلةِ بالقضية. وها هي تعود الآن، حسبما يقول سولزبري، لتجاوز القانونَ بما تتحلى به من بصيرةٍ معنوية نفَّاذة أصبحَت مَضرِبَ الأمثال، في سبيل المصلحة القومية، [3]وتبين للجميع قدرتها على أن تكشفَ الحقيقةَ وتدفع الحكومات إلى العمل. صحيحٌ أن نجاحها المالي، في ظلِّ مدير تحريرها الأخير أ. م. روزنتال، جاء نتيجةَ إضافة أبوابٍ جديدة مثل باب «المنزل» وباب «المعيشة» إلى الطبعة اليومية، ولكن الدخل الإضافي مكَّنها من التوسُّع في نقل الأنباء الخارجية أيضًا:

> أتاحت الأبواب الجديدة للصحيفة بعضَ الموارد المالية التي هيَّأتْ لها موقعًا منيعًا، تقريبًا، في الوقت الذي كانت فيه صحيفتا **نيوز** و**بوست** تتعثَّران. وهكذا وبخلاف أي صحيفة أخرى في البلد، كانت **التايمز** تستطيع أن تُنفق ٣٠٠٠٠ دولار في الشهر، وربما ٥٠٠٠٠ دولار في الشهر، إلى جانب الرواتب والموظفين، على التغطية الإعلامية لسقوط إيران: كانت النقود جاهزة، دون التسبُّب في ضائقةٍ مالية.[4]

وفي آخر العام الذي «سقطت» فيه إيران، بدأت **التايمز** تلتفتُ أخيرًا إلى الإسلام. ففي ١١ ديسمبر خصَّصَت الصحيفةُ صفحتين كاملتين لنشر ندوةٍ عُنوانها «الانفجار في عالم المسلمين» وكان مِن بين المشاركين السبعة، ثلاثةُ باحثين من العالم الإسلامي، يُقيمون ويعملون في الولايات المتحدة، وكان الأربعة الآخرون من الخبراء البارزين في التاريخ الحديث للعالم الإسلاميِّ وثقافته ومجتمعاته، وكانت جميعُ المسائل التي طُلب إليهم أن يُناقشوها مسائلَ سياسية، وكانت جميعًا تتعرَّض لتهديد الإسلام للمصالح الأمريكية. وكان الخُبراء يُحاولون هنا وهناك أن يُناقشوا العالم الإسلاميَّ كما لو كان الماضي فيه يختلف من بُقعةٍ إلى بُقعة، شأنه شأن التحوُّلات السياسية وضروب المسلمين أنفُسِهم، ولكن هذه المحاولات كانت تتلاشى أمام قوةِ بعض الأسئلة، مثل السؤال التالي: «إذا كنا اكتسبنا هذه الصورة الشيطانية في أعين الكثيرين من المسلمين في هذه اللحظة، فكيف ينبغي لنا التعاملُ مع مَن نُحس بالتآلُف معه من القُوى والزعماء والحكومات؟ يأتي بازرجان ويُصافح برزنسكي فينتهي ويمضي. وبني صدر يقول إنه يريد أن يأتيَ إلى نيويورك فتكون في هذا نهايتُه. هل نستطيع أن نتعلم درسًا ما في التعامل مع النظم

الأخرى؟ هل في هذا درسٌ في ضبط النفس أم ماذا؟» والواضح أن **التايمز** أحسَّت أنها تتَّجهُ بذلك إلى المنبع، فإذا كان المسلمون يخضعون لـ «حكم» الإسلام، فعليك أن تستجوبَ الإسلام وجهًا لوجه. والطريف هنا هو أن الخبراء كانوا يحاولون تقسيمَ «الإسلام» إلى أهمِّ العناصر التي يتكون منها، و**التايمز** تُعيد تجميع هذه العناصر وبِناءها في قُوًى عامة؛ إما أن تكون «مُعادية» لمصالح الولايات المتحدة أو «صديقةً» لها. وكانت النتيجة التي خلَص إليها الحوارُ في الندوة هي السخط والانزعاج؛ إذ إنَّ آخِر مجموعةٍ من المسائل التي طرحَتها **التايمز** قد أوحت بوضوحٍ بأن الإقناع والمنطق لن يُكتَب لهما النجاح، ومِن ثَم فقد يلزم استخدامُ القوة باعتبارها الملاذَ الأخير.

وقد انقشعَت الشكوك التي تكتنف ما عسانا «نحن» أن نراه في الإسلام عندما نشرَت «**التايمز**» في الأيام الأربعة الأخيرة من عام ١٩٧٩م سلسلةً من أربع مقالات طويلة بقلم فلورا لويس، تُحاول فيها جميعًا أن تُعالج موضوع «أزمة الإسلام» («فورة الإسلام»، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١ ديسمبر). وتتَّسمُ مقالاتها ببعض السِّمات الممتازة؛ مثل نجاحها في تصوير مدى التعقيد والتنوُّع في عالم الإسلام، ولكنها تتضمَّن نقاطَ ضعفٍ خطيرةً أيضًا، يَكْمن معظمها في جوهر النظرة المفترَضة إلى الإسلام اليوم؛ إذ لم تقتصر فلورا لويس على الحديث عن الإسلام وحده ودون غيره في الشرق الأوسط (فهي لا تكاد تذكر «الفَوْرة» المماثلة في اليهودية، أو في المسيحية في مصر ولبنان)، بل تنطلقُ إلى إصدار بعض الأحكام، خصوصًا في المقالة الثالثة، عن اللغة العربية (مستشهِدةً بآراء الخبراء التي تقول إن الشعر العربي «طنَّان وخِطابي، وليس حميمَ النبرة فرديَّ المشاعر»)، وعن الذهن الإسلامي (قائلةً إنه يَعجز عن «التدرُّج في التفكير»)، وهذه من الأحكام التي قد تُعتبر عنصريةً أو من قبيل الهُراء إذا أُطلِقَت على أيِّ لغة أخرى، أو على أيِّ دين آخر، أو على جماعة عِرقية أخرى. وهي تُكثِر من الاستشهاد بأقوالٍ لبعض المستشرقين الذين سبَق لهم الإفصاحُ عن آرائهم العامة. فقد اقتَطَفَت بعضَ أقوالِ إيلي قدوري الذي نشَر في أواخر ١٩٧٩م دراسةً عن الثورة الإسلامية يحاول أن يُبين فيها أنها مُعادِلةٌ للماركسية اللينينية،[5] واستشهدَت بقوله إن «الفوضى في الشرق عميقةٌ ومستوطنة» واقتطفَت أقوال برنارد لويس (وهو ليس من أقربائها) الذي كان قد أعلن «نهاية حريَّة التأمُّل والبحث» في العالم الإسلامي، ومن المرجَّح أن يكون ذلك نتيجةً لعلم التوحيد الإسلامي «الجامد» والقائم في رأيه على «النظرة الجبرية، والعَرَضيَّة، والتسلُّطية». ومن المُحال أن يخرج أحدٌ بنظرةٍ مُتَّسقة للإسلام من قراءة مقالات فلورا لويس، فإنَّ هرولتَها ما بين المصادر،

وعدم إلمامها بالموضوع؛ يوحيان للقُرَّاء بطائر جارح يُحاول اصطيادَ صيدٍ متفرق مشتت؛ إذ كيف يُلمُّ المرء بأحوالِ عدة مئات من الملايين الذين ينطقون بكلماتٍ «أقرب إلى التعبير عن الأماني منها إلى تبيان الحقائق»؟ (قارِنْ بهذا ما نشرَته صحيفة **أتلانتا كونستيتيوشن** يوم ١٩ نوفمبر عن «الطابَع المراوغ للُّغة الفارسية واستعصاء دلالاتها الدقيقة»). ولكن الكاتبة قد حقَّقَت مقصدَها من الحديث عن الإسلام على أي حال؛ فحتى لو لم يكن «الإسلام» واضحًا على الإطلاق، فلا شكَّ في وضوحِ مَواقفنا «نحن» إزاءه (أو قُل ما لنا الحق كل الحق في مساندته من المواقف).

وقد نشرَت مجلة **إسكواير** في عدد مايو ١٩٨٠م مقابلةً مع فلورا لويس، تكشف فيها، ربَّما دون قصد، عن الافتراضات التي كانت لديها وما دفعَتها عليه من أعمالٍ أثمرَت تلك المقالاتُ عن الإسلام. وأما «الترقيع» الذي اتَّسَم به نقلُها الأنباء، وطابَعُ العجَلة والسرعة فيه، فيوحيان بأن صحيفة **التايمز** تستطيع أن تنجوَ من اللوم؛ لأن الإسلام هو الإسلام، و**التايمز** هي **التايمز**. وفيما يلي نَصُّ ما قالته: (ولاحِظ اللهجة «غير الرسمية» التي تشي بموقع الثقة والسُّلطة فيما توحي به عبارة «لا يدري أحدٌ ما يجري الآن في الإسلام»):

> منذ بضعة أشهر، على سبيل المثال، شاركتُ في القيام بمشروعٍ أبعادُه هائلةٌ مذهلة. إذ كانت نيويورك قد كلَّفَتني لتوها بالقيام بهذه المهمة الخاصة في المعمعة داخل العالم الإسلامي. كانوا قد عقَدوا اجتماعًا في نيويورك، وقال فيه أحدهم: «يا الله! لا أحد يدري ما يجري الآن في الإسلام. فلنُرسِل فلورا». وهكذا استدعَوْني، وذهبت. كان ذلك من قَبيل الجنون. ولم أكن واثقةً حتى من أسلوب استخدام المادة التي سأجمعها.
>
> وكان عليَّ أن أنتهيَ من الترتيبات بسرعةٍ محمومة حتى أتأكدَ من مقابلةِ مَن أريد قبل السفر، ولم أستطع الذَّهاب إلى أي مكان أو المكوث في أي مكان لمدة ثلاثة أيام.
>
> بدأت رحلتي في باريس ولندن. ثم ذهبتُ إلى القاهرة؛ فهي مقرُّ الجامعة الإسلامية **الحقَّة**، وكذلك إلى الجزائر وتونس. وعُدتُ أحمل عِشرين كَراسًا وأوراقًا وزنُها عِشرون رِطلًا، وجلستُ لأكتب.

> وكانت مَزيَّة هذا، بطبيعة الحال، أنني أتعلَّم شيئًا جديدًا. اذكر طلب العلم مدى الحياة، وسوف تُقدم إليك **نيويورك تايمز** مِنَحًا دراسيةً متوالية.
>
> أنا دائمًا ما أكتب التحقيقات الصحفيةَ بنفسي، باستثناءٍ واحد وهو عجزي عن الذَّهاب إلى مكانٍ ما بسبب ضِيق الوقت. فمثلًا، فيما يتعلَّق بموضوع الإسلام، كنت أحتاج إلى ملفٍّ ضخم إلى حدٍّ ما عن الفلبين. واتضَح أن مكتب [أخبار] آسيا لا يستطيع تدبير أحدٍ يقوم بإعداده لي — إذ كانوا غارقين حتى آذانِهم في أنباء الحرب في كمبوديا والورطة في جنوب كوريا والأزمة السياسية في طوكيو — وهكذا كان على شخصٍ آخَر أن يقوم بتجميع المادة التي أريدها قبل مغادرتي نيويورك.

ويزداد الأمر وضوحًا إذا قارَنَّا بين التحقيقات الصحفية التي تُغَطِّي «الإسلام» في **التايمز**، وصحيفة **لوموند** الفرنسية. إذ إن **التايمز** جعلَت فلورا لويس تقوم بإعداد التحقيق بسرعة، فهي لا تُناقش القضايا اللاهوتيةَ والمعنوية الكبرى التي يُناقشها الناسُ في شتى أرجاء العالم الإسلامي (كيف يمكن للمرء أن يتحدث عن الإسلام اليوم، ولا يشير ولو مرةً واحدة إلى الصراع المحتدِم بين أنصار الاجتهاد — أي التأويل الفردي — وأنصار التقليد — أي الاعتماد على تفاسير الثقات — باعتبارها من طرائق تفسيرِ القرآن؟) كما أنها لا تُناقش أيضًا تاريخَ وهياكلَ المدارس الإسلامية المختلفة التي تُلهب نيرانَ «الفورة» التي تحاول توثيقها، ولكنها تستعيض عن ذلك بالاعتماد على مقتطفاتٍ عشوائية، مقتبَسة من أفواهِ مَن اختارتهم بأسلوبٍ عشوائي، وتستخدم الحكايات التي تحلُّ في تحقيقها محلَّ التحليل، بل إنها لا تُقدم حتى الجوانبَ الحقيقية للحياة الإسلامية، سواءٌ كانت خاصةً بالعقيدة، أو بالمبادئ الميتافيزيقية، أو بالسياسة.

من المفيد، كما قلت، مقارنةُ ما فعَلَته كُبرى الصحف الأمريكية في هذا الصدد بما نشرَته كُبرى الصحف الفرنسية؛ إذ كانت **لوموند**، **قبل هذا** التاريخ بعامٍ كامل (في ٦، ٧، ٨ ديسمبر ١٩٧٨م) قد كلَّفَت مكسيم رودنسون (وهو مستشرقٌ ماركسي فرنسي بارز، تقتطف فلورا لويس أقوالَه) بدراسة الظاهرة نفسِها.[6] ولن نجد اختلافًا يفوق الاختلافَ بين هذين. فإن رودنسون يُلم بالموضوع إلمامًا تامًّا؛ فهو يعرف اللغات، ويعرف الدين، ويفهم السياسة. ولا يعتمد على حكايات، ولا على مقتطَفات مثيرة، ولا يُقيم «التوازن» في الاعتماد على الخبراء بالإسلام «المناصرين» أو «المعادين»، بل يُحاول أن

يُبين طبيعةَ القُوى القائمة في المجتمع الإسلامي، وفي التاريخ الإسلامي، والتي تضافرَت مع «التشكيلات» السياسية الحاليَّة حتى أدَّت إلى الأزمة الراهنة. ومن ثَم فهو يُقدم لنا خبرةً متكاملة ذاتَ دلالة — عن الإمبريالية، والصراع الطبَقي، والنزاع الديني، والأخلاق الاجتماعية — وهي لا تَبرز في عمله في صورة المواقف التي يَعرضها «لفائدةِ» قرَّاء تعتريهم الشكوكُ والمخاوف.

ثانيًا: فقدان إيران

من المحتمل أن يلجأ مَن تشبَّع بالأنباء السطحية التي يَرويها الثَّرثارون عن إيران، إلى طلب «الخلاص» والبصيرة الصادقة في البرنامج الذي تُذيعه محطة الإذاعة العامة (التلفزيونية) كلَّ ليلة، وهو **تقرير ماكنيل/ليرار**، الذي يحظى بالتقدير، مثل **نيويورك تايمز** في عالم الصحافة المطبوعة باعتباره صفوةَ البرامج وأرقاها في دنيا الصحافة التلفزيونية، ومع ذلك فلقد وجَدتُ أن برامج ماكنيل/ليرار لا تُشبع النَّهم إلى حدٍّ بعيد، سواءٌ من حيث شكلُ التقديم الذي يتَّسم بالتقييد والروح المحافظة إلى درجةٍ تدعو للدهشة، أو من حيث اختيارُ الضيوف ونطاق المناقشة. ولْنتناوَلِ الشكل أولًا. لَمَّا كان موضوع البرنامج يتناول منطقةً غير مألوفة من مناطق العالم، وهي إيران، فسوف يشعر المشاهد على الفور بالتفاوُت الشديد بين الجماهير الغوغائية «هناك» وبين الضيوف الذين يُراعون أدقَّ أصولِ الهندام، ويتَّسمون بالتوازن فيما بينهم، وإن كان يجمعهم مؤهلُ الخبرة، وليس بالضرورة عُمق البصيرة أو الفَهم. ولا غبار على محاولةِ تفهُّم موقفٍ ما تفهمًا عقلانيًّا، على نحوِ ما يحاول البرنامج تحقيقه، ولكن الأسئلة المطروحة على الضيوف تدل بوضوح وجِلاء على أن ماكنيل وليرار ينزعان إلى طلبِ ما يدعم الحالة النفسية السائدة في البلاد، أي الغضب الشديد من الإيرانيين، والتحليلات التي لا علاقة لها بالتاريخ لدوافعِ وسلوك الإيرانيين، ومحاولات إجراء المناقشة بحيث تُلائم إطار الحرب الباردة أو نموذج «إدارة الأزمات». وقد ظهَر مؤشرٌ عميقُ الدلالة على هذا في برنامجين (أُذيعا يومَي ٢٨ ديسمبر و٤ يناير)، وكان الضيوف فيهما مجموعتَين من رجال الدين المسيحي الأمريكيِّين الذين عادوا قبل مدةٍ قصيرة من طهران، وتحدَّثوا في البَرنامجَين عن تعاطفهم مع مشاعر الإيرانيين الذين عانَوا ما عانَوه من حكم الشاه المستبدِّ الذي استمرَّ خمسة وعشرين عامًا. وقد أعرب ليرار صراحةً عن التشكُّك، ولا أقول عن رِيبته، فيما يقولان. وعندما ظهر وزير الخارجية آنَذاك، بني صدر، ومن خلفه

في المنصب، وهو قطب زاده (٢٣ و٢٩ نوفمبر) استمرَّ اتجاه الأسئلة قريبًا إلى أبعدِ حدٍّ من موقف الحكومة الأمريكية الذي كان قد اتَّضح، وينحصر في السؤال عن موعد إطلاق سَراح الرهائن، مع تجاهُل التنازلات ولجان التحقيق اللازمة للنظر في سوء تصرفات الشاه وجرائمه. ومن المفارقات أن بني صدر لم يَعُد يُصِر، ولأول مرة، على عودة الشاه السابق؛ بل إنه اقترح الصيغة التي نفَّذتْها فيما بعدُ لجنةُ الأمم المتحدة التي ذهبَت إلى طهران بعد ذلك بعدةِ أشهر. أما في البرنامج فقد تجاهل ماكنيل وليرار هذا الاقتراح — وهو الموقف المعهود منهما.

وأما قائمة الضيوف الذين ظهَروا في البرنامج من أوائل نوفمبر ١٩٧٩م حتى منتصف يناير ١٩٨٠م فكانت ذاتَ دلالة أكبر. فباستثناء المرات الخمس التي ظهر فيها إيرانيون، وباستثناء ظهور إقبال أحمد مرةً واحدة، وريتشارد فولك مرةً واحدة هو الآخَر، وهما المعروفان بمناصَرة قضايا العالم الثالث ومُعاداة الحروب؛ كان جميع المشاركين في الحوار من الصحفيين، والمسئولين الحكوميين، وخبراء الشرق الأوسط الأكاديميين، وبعض الأفراد المرتبطين بمؤسَّسات تِجارية أو شبهِ حكومية، أو بعض أبناء الشرق الأوسط الذين اشتهَروا بمواقفهم المعادية في جوهرها للثورة الإيرانية. ولم يدَعْ تواترُ ظهور بعض الأفراد مجالًا للشك. فقد ظهر منجيز من معهد هدسون مرتين، وظهر كلٌّ من روبرت نويمان، السفير الأمريكي السابق في أفغانستان، ول. دين براون مرتين أيضًا. وكانت المحصلة النهائية هي وضْعَ كلِّ ما قاله الإيرانيون وفعلوه خارج الحدود الأخلاقية، وهو ما زاد من مشاعر الغضب دون أن يُساعدنا في تفهُّم الأنباء. ولقد أذهلني هذا، وأدهشني ألَّا يُحاول ليرار أو ماكنيل النظرَ فيما كان بني صدر يعنيه، مثلًا، عندما أشار إلى ما يُحسُّه «المقهورون في العالم» قائلًا إن إجابة مطالبهم لا تقتضي تسليمَ الشاه للحكومة الإيرانية الجديدة (أي إن المسألة تتجاوزُ مجرد تراجع الولايات المتحدة)، ولكنها تقتضي مجردَ بادرةٍ من جانب الولايات المتحدة تعترف فيها بأنَّ للمقهورين مَظالمَ مشروعة.

وهكذا فإن أسلوب البحث نفسه في برنامج **تقرير ماكنيل/ليرار** كان، فيما يبدو، دليلًا على رقابته على ذاته، فحالَ دون خوض البرنامج في المجالات الأوسع للخبرة الإنسانية التي كان المتخاصمون أو المتحاورون يعتبرونها مهمة. لقد شاهدنا صفوفًا دقيقةَ التنظيم من المشاركين الذين يجلسون حول منضدةٍ يُسيطر عليها مُضيفان يطرحان الأسئلةَ بلا هوادة، ولاحظنا وجهاتِ النظر المتَّسمةَ بالتوازن العام، والتي لم

تُتِحْ لأي ضيف أن يُسمِعَنا بصدقٍ تلك اللغةَ «الغريبة» في جوهرها، أي لغة الشعوب المقهورة والبعيدة عنا، والتي ظلت حتى عهدٍ قريب تُكابد التدخُّلَ الأمريكي الظالمَ في حياتها، في صمتٍ وعلى امتداد عقود طويلة؛ واستمعنا إلى الأسئلة التي دائمًا ما كانت تُركز على أسلوب التعامل مع هذه الأزمة، لا على محاولة فَهْم الآفاق الجديدة التي تتفتَّح في كل مكانٍ في عالم الأجناس غير البيضاء وغير الأوروبية؛ وأدركنا ذلك اللجوءَ شِبه الغريزي إلى «الحكمة» التقليدية عن الجغرافيا السياسية، والقَلاقل الطائفية، والنهضة الإسلامية، وتَوازُن القُوى، وكانت تلك جميعًا تُمثل إطار القيود التي يُمارس ماكنيل وليرار عملَهما في ظلِّها، ومهما تغيرَت الظروف، كانت تلك القيود نفسُها هي الإطارَ الذي تعمل الحكومة في ظله.

وفي هذا السياق الذي أوجَدَته الصحافة التي تُعاني من الحرص المفرِط على اتساق موقفها إزاء قضية إيران، وهو الاتساق الذي فرَضَته على نفسها، نستطيع أن نُقدِّر عُمق البصيرة المدهشَ الذي أبْداه أ. ف. ستون في مقالٍ له بعُنوان «هل تكون الخطوة التالية إنشاءَ اللوبي اللازم لمناصرة الشاه؟»، وهو الذي كتبه في ١٧ يناير ١٩٧٩م ونشرته صحيفة **نيويورك ريفيو أوف بوكس** (مراجعة الكتب) في ٢٢ فبراير. لقد تحدث في هذا المقال عن نجاح الشاه في «حشد أصدقاء أقوياء»، من مصرف تشيس مانهاتان إلى شركات صناعة الأسلحة، إلى احتكارات النفط، إلى وكالة الاستخبارات المركزية، و«دنيا الجامعات المتعطِّشة». أما وقد حضر الشاه «إلينا هنا شخصيًّا» فقد نُصادف احتمالَ اتخاذ إجراءاتٍ مُغْرية، على الرغم من أنه «كان ينبغي علينا أن نتعلم، لكننا لم نتعلَّم الابتعادَ عن الشئون السياسية الداخلية لإيران، وقد نتعلم درسًا آخرَ في القريب العاجل في إقصاء الشئون السياسية الإيرانية عن حياتنا السياسية». ولماذا؟ ويجيب ستون، مواصلًا تنبؤاتِه الغريبةَ قائلًا «ماذا يكون عليه الحال لو أن النظام الإيراني الجديد تقدَّم بمطالبَ خاصةٍ من جانبه … فزعم حقَّه في الاستيلاء على أملاك الشاه في الخارج والحسابات المصرفية له وللمؤسسة البهلوية؟ وماذا يكون الحال عليه لو أنه طلب عودةَ الشاه لمحاكمته بتهمة نهبِ ثروات البلد؟ وماذا يكون الحال عليه لو أنه اتهمه، باعتباره الحاكمَ المطلَق، بالمسئولية المطلقة عما لا حصر له من وقائع التعذيب والإعدام التي ارتكبَتها الشرطة السرية التابعة له؟»

وأنا لا أقتطف أقوالَ ستون لمجرد أن تنبؤاته تَصادفَ أنْ صدَقَت، لكنَّني أستشهدُ به أيضًا لأنه ليس من «الخبراء» في شئون إيران، ولم يلجأ إلى ادِّعاء ذلك يومًا ما، كما أنه

رجلٌ لم يُعرَف عنه أي تعاطف مع المسلمين. وما عليك إلا أن تفحص مقاله حتى تتأكدَ من خلوِّه من أية إشارات إلى العقلية الإسلامية أو غَرام الشيعة بالاستشهاد أو سِوى ذلك من الهُراء الذي يُطالعنا باعتباره من «المعلومات» ذات الصلة بإيران. إنه رجل يفهم السياسة، ويفهم دون أن يُحاول أن يكذب بشأنِ ما يدفع الرجالَ والنساءَ للعمل في هذا المجتمع وفي غيره من المجتمعات، وقبل ذلك كلِّه، فإنه لا شك لديه في أن الإيرانيين، وإن لم يكونوا أوروبيين أو أمريكيين، قد تكون لديهم مظالمُ وطُموحات وآمالٌ مشروعة ومن الحماقة أن يتجاهلها الغربيون. لن تجدَ في المقال كناياتٍ أو مُبالغات. فما دام ستون لا يعرف الفارسية، فإنه لا يسمح لنفسِه بترَفِ تعويض النقص بإطلاق التعميمات عن «مراوغة» اللغة الفارسية واستعصاء معانيها على الفهم.

ولقد عبَّر جوزيف كرافت، بما يُميزه من واقعية، عن رؤيته الخاصة للقضية في مقالٍ بعُنوان «حان وقت استعراض القوة»، ونشرَته **واشنطن بوست** يوم ١١ نوفمبر، وكان ما كتبه في هذا المقال قد أوضح وألقى بأضواء تَزيد عمَّا ألقَته جميعُ الإشارات النمطية إلى الحصانة الدبلوماسية وقداسة سفارتنا، على بعض جوانب **الأساس المنطقي** الذي يقوم عليه كلُّ ما تقوله وما تفعله أجهزةُ الإعلام، وربما دون وعيٍ منها. كتب كرافت يقول: إن سقوط الشاه يُمثل «كارثة للمصالح القومية الأمريكية». إذ لم يقتصر الشاه على توفير كمِّيات النفط التي نحتاجها، بانتظام، لنا، بل إنه قد فرَض النظامَ على الهضبة الإيرانية من خلال «طموحات الإمبراطورية». وكان هذا خيرًا لأمريكا؛ فلقد حافَظ على تدفق النفط، وحافظ على تبَعية المنطقة له وإخضاعِ «الوطنيِّين الكامنين»، الأمر الذي أتاح لنا «نحن» أن نظهر بمظهر القوة. ويمضي كرافت في مقاله ليُوصيَ «بالعثور على مناسبةٍ لتأكيد قوة أمريكا بصورة لا يمكن إغفالها وحبذا لو كانت مفاجئة، لصالح وباسمِ النظم التي تشعر بتهديد آية الله لها» باعتبار ذلك جانبًا من جوانبِ محاولة «إعادة بناء السياسات الأمريكية إزاء إيران». وما الطرق الأخرى لتنفيذ ذلك؟ يقول كرافت:

> قد يتخذ ذلك شكلَ مساعدةِ العراق في جهودها لبعث المقاومة المحلية داخل إيران. وقد يعني تقديم مساعدةٍ عسكرية إلى تركيا ... وإيجاد هذه الفرص واستغلالها يتطلب تغييرًا داخليًّا حاسمًا في واشنطن. وعلى الولايات المتحدة أن تتمتعَ بالقدرة على أن تفعلَ ما يتجاوزُ إرسال مشاة البحرية وإلقاء القنابل،

أي إنَّ عليها أن تُعيد بناء قدرتها (وهي القدرة التي دمَّرَت ذاتها منذ أعوام معدودة فحَسْب) على التدخُّل الخفيِّ المقنَّع.

ويتضح من مقال كرافت أنه يرفض أن يتقبَّل أن الثورة الإيرانية قد قامت أصلًا. ومن ثم فلا بد من «تنقيحها» بمعنى إعادة النظر فيها وفي كل ما يتصل بها — آية الله، والإسلام، والشعب الإيراني — باعتبارها انحرافًا يتمنَّى أن يقول به قرَّاؤه. وبعبارةٍ أخرى، نجد أن كرافت «يُسقِط» رؤيته الخاصة للواقع على واقعٍ إيراني وأمريكي معقَّد إلى درجة بعيدة، ويريد مِن ثَمَّ أن يستعيضَ بهذه الرؤية عن الواقع الفعلي. كما تتميز رؤية كرافت بمَزيَّةٍ «تعليمية» إضافية وهي مُجافاتها الكاملة للأخلاق: إنها تتعلق بالقوة، القوة التي تُمكِّن أمريكا من صَوْغ العالم وفقًا لشروطنا «نحن»، فكأنما لم نتعلم شيئًا من استمرارِ تدخُّلِنا، في الواقع، في إيران، على مدى السنوات الخمسِ والعشرين الماضية. وأما إذا وجد نفسه، في غِمار ذلك، يُنكر حقَّ الآخرين في إحداثِ ما يرَونه من تغييرٍ في شكل حكومتهم، بل وينكر حتى أن تغييرًا ما قد حدَث بالقطع، فذلك لا يُهمه كثيرًا. فهو يريد لأمريكا أن تعرف العالم (وأن يعرفها العالم) بما لها من قوة، ومن احتياجات ومن رؤية خاصة. وأما ما عدا ذلك فهو إساءةٌ بالغة.

وأما ما يَعيب هذه النظرةَ فهو أنها، حتى من الزاوية البراجماتية والأنانية المحضة، نظرة فظَّة وعمياء. ففي الوقت الذي كان كرافت ومن لفَّ لفَّه يُهاجمون الثورة الإيرانية وينعَوْن فقدان الشاه، كان الموقفُ في إيران قد أصبح مُزعزعًا ومُقلقلًا إلى أقصى حد؛ إذ كانت الجماهير التي أسقطَت نظام حكم الشاه تتصدَّر ائتلافًا سياسيًّا يرأسه آية الله الخوميني. كان يتمتع وحده بالسلطة وبالشرعية الروحية والسياسية القادرة على اجتذاب أنظار البلد. أما تحت السطح الذي يُهيمن عليه فكان الصراع يدور بين العديد من الفصائل، وكان من بينهم بطبيعة الحال رجالُ الدين (الذين انتظَم أتباعهم في الحزب الجمهوري الإسلامي)، وليبراليُّو الوسَط (ويتصدهم بازرجان)، وتَجمُّع عريض من أحزابٍ وشخصيات إسلامية تتفاوت مُيولها ما بين الليبرالية واليسار، (وقد برز بني صدر من بين هذه الشخصيات) واليسار غير الإسلامي، وهو الذي يتشكَّل من أحزابٍ وتجمُّعات كثيرة مختلفة. وقد ظلَّ الصراع على السلطة قائمًا بين هذه الفصائل المختلفة لما يزيد على عام كامل بعد قيام الثورة — أي من فبراير ١٩٧٩م حتى مارس على الأقل أو أبريل ١٩٨٠م — وكان يبدو أحيانًا أن بني صدر قد انتصر، وفي أحيان أخرى —

أساسًا في أواخر أيام الشتاء وأوائل الربيع عام ١٩٨٠ — أن رجال الدين (بزعامة آية الله محمد بهشتي) قد انتصَروا. **ولم يُنشر في الولايات المتحدة من أنباء هذا الصراع أثناء احتدامه إلا قدرٌ بالغُ الضَّآلة.** فلقد بلغ الالتزامُ الأيديولوجي بفكرة جمود الإسلام وثباته درجةً من القوة حالت دون ملاحظةِ التحوُّلات السياسية الجارية **في داخل** ذلك البلد المعيَّن. وعندما انتصر التجمُّع الإسلامي المحافظ نتيجةً لذلك الصراع بعد ذلك، بدا للناس أن الأوصافَ الأولى للإسلام كانت صحيحةً على أي حال. لكنه عندما فشِلَت محاولة إنقاذ الرهائن بالطائرات العمودية، وبعد أن قرَّرَت إدارة الرئيس كارتر تخفيضَ أولوية قضية إيران لفترة ما (ومن زاويةٍ معينة بعد أن فات الموعد)؛ بدأَت الصحافة تؤدِّي واجبَها في نشر أنباء الصراع على السلطة بين بهشتي وبني صدر. وكما جرَت العادة صوَّرَت بني صدر في صورة الشخص الذي **نستطيع** التعامل معه لولا وجودُ بهشتي، وأما حين كان نجمُ بني صدر ساطعًا صاعدًا في أواخر عام ١٩٧٩م، فلم يكن يَلقى إلا التجاهلَ أو الازدراء.

لا شك أن القوة مسألة معقدة؛ فالقوة لا تلمحها العين في جميع الأحوال. وتتغير أشكالها بسرعة، إلا إذا اقتصرنا في تفكيرنا على القوة العسكرية، ومع ذلك فقد تنشأ مواقفُ تصعب فيها رؤيتها أو فهمها، على نحوِ ما أشار إليه كرافت بدقَّة، ويستعصي فيها استعمالُها مباشرةً (غارة، تخريب تُدبره وكالة الاستخبارات المركزية، ضربة تأديبية من لونٍ ما) ولا يمكن استعمالها إلا بصورةٍ غير مباشرة («احتجاز أمريكا رهينةً» هو النموذج الذي قدَّمه وأعاد تقديمَه جهازٌ إعلاميٌّ يتمتع بمواردَ لا حصر لها فيما يبدو). فمنذ زمنٍ بعيد وأجهزةُ الإعلام مشغولة بتأكيدِ ما تتمتع به هي من قوة مباشرة. ولا أرى أنه من المبالغة أن نقول إن الإحساس بـ «العجز القومي» الذي تحدَّثَ عنه كرافت كان بمثابة طغيانٍ مؤقَّتٍ لنوعٍ من أنواع القوة الأمريكية على نوعٍ آخَر: طغيان قوة أجهزة الإعلام التي حجبَت قوة العسكريين الذين أَحَسُّوا بعد احتلال السفارة بالإحباط؛ إذ أحرَجَتهم قوةٌ أخرى كانت فيما يبدو خارجَ نطاقِ القوة العسكرية الأمريكية، (وهي الحقيقة التي أثبتَتها بوضوحٍ محاولةُ الإنقاذ الفاشلة في أواخر أبريل ١٩٨٠م).

ولكن هذه القوة نفسها ظلَّت مع ذلك خاضعةً للحدود التي فرَضَتها عليها قُوى أجهزة الإعلام الغنية القادرة على الرمز والإيحاء. فمهما يكن ما كسَبَه الفرد الإيراني من حُرِّيته أو تحرُّره من الشاة ومن الولايات المتحدة، استمر ظهورُه على شاشات التلفزيون الأمريكي في خضمِّ جمهورٍ غوغائي كبير مجهولِ الاسم، فسلبَتْه الصورةُ

فرديتَه وإنسانيته وعادت للتحكُّم فيه نتيجةً لذلك. وسواءٌ كانت أجهزةُ الإعلام على وعيٍ بما تفعله أم لا، فإنها كانت في الواقع تستخدم طاقاتها على التمثيل والرمز لتحقيق غرضٍ معيَّن، شبيهٍ بالأغراض التي قصدَت إلى تحقيقها حكومةُ الولايات المتحدة في الماضي: ألا وهو توسيع نطاق الوجود أو الحضور الأمريكي، أو ما كان لا يختلف معناه في نظر الإيرانيين؛ أي إنكار وجود الثورة الإيرانية. ولم يكن هذا يعني في المقام الأول تقديمَ الأنباء أو تقديم تحليلٍ أو تأمُّلٍ لمرحلةٍ جديدةٍ مهمة من مراحل العلاقات الخارجية الأمريكية، بل، وباستثناءاتٍ جِدٍّ قليلة، كان غرضُ أجهزة الإعلام، فيما يبدو، أن تشنَّ حربًا من لونٍ ما على إيران.

وقد أَعَدَّ صحفيانِ في صحيفة **واشنطن بوست** هما وولتر بنكاس ودان مورجان؛ مجموعة رائعةً من التقارير التي تتضمَّن ثمارَ بحوثهما وتحقيقاتهما ونشَراها في ديسمبر ويناير وفبراير ومارس ١٩٨٠م، فكانت من باب الاستثناء للقاعدة؛ إذ وضَعا أمام القارئ أدلةً قاطعة على الصفقات المربحة التي عقَدَها الشاه مع شركات السلاح الأمريكية، وعلى ما يملكه في المؤسسة البهلوية، وعلى تَلاعُبه وقمعِه للشعب (وقد نشر روبرت جراهام تفاصيلَ بعضِها في كتابه **إيران: وهم القوة**)، ولكن أمثال هذه المقالات، إلى جانب المقال الذي كتبه برنارد نوسيتر في نيويورك تايمز بتاريخ ٢٦ نوفمبر ويُقارن فيه الخوميني بالشاه، كانت قليلةَ العدد، إذا قارَنَّاها بحالة الاستياء السائدة التي تنقلها أجهزة الإعلام وتنشرها مرارًا وتَكرارًا. ومن الغريب أن أحدًا لم يُحاول النظرَ إلى سياسات الولايات المتحدة في إيران في إطار ما يُسمى بامتيازات الأجانب التي كان معمولًا بها على امتداد قرنٍ كامل، وكانت هذه السياسة تمنح شتى الدول، ابتداءً بإنجلترا، امتيازاتٍ اقتصاديةً ودبلوماسية وقضائية خارج أراضيها، في إيران (وهكذا قال الخوميني في عام ١٩٦٤م «لو أن الشاه صدَم بسيارته كلبًا أمريكيًّا لتعرض للحساب، ولو صدَم طباخٌ أمريكيٌّ بسيارته الشاه … فليس لأحدٍ أن يُطالبه بأي شيء»).[7] ولكن أجهزة الإعلام لم تُشِر قطُّ إلى هذه السياسة، وإن كان يمكن بوضوح أن نستخدمها في تفسيرِ الحدَّة الشديدة لمشاعر الإيرانيين ضد جميع «الشياطين الأجانب» وخصوصًا من الدبلوماسيين الأجانب، لا الولايات المتَّحدة فقط. وقد كان يمكن أن يؤدِّيَ ذلك إلى إسكاتِ صيحات الاستنكار والتظاهر بالتقوى التي سَمِعناها من الكثير من المعلقين الذين قالوا إن إيران قد ظلمَت أمريكا ظلمًا بيِّنًا فادحًا، وإن أمريكا بريئةٌ لم تُقدم إلى الإيرانيين إلا الخيرَ السابغ الفيَّاض.

وليس من المدهش إذن ألَّا يخرج القارئ بمعلومات كثيرة مما نُشِر عن الأزمة في شهورها الثلاثة الأولى؛ إذ لا تُقدم لنا أجهزةُ الإعلام إلا **الإصرارَ** على موقفها، بدلًا من التحليل أو التغطية المتعمِّقة للتعقيدات الحافلة التي تزخر بها القضية، وأظن أن الأمريكيين سوف يقولون إن أجهزة الإعلام قد قدَّمَت أدلةً كثيرة على قدرتها على الوجود، وهناك في طهران، وعلى طاقتها على حفز الأحداث على اتخاذ أشكال يسهل هضمها مهما بدَت ساذجة. ولكنها لم ترَ فائدة في تحليل الجوانب السياسية المعقدة للأحداث، ولم يشعر أحدٌ قطعًا بأن أجهزة الإعلام كانت تقوم بتسجيل وتوثيق التحوُّلات التاريخية المعقَّدة التي تُحير الألباب أحيانًا. ولكننا استطعنا أن نكتسبَ بعض المعرفة بأساليب عمل أجهزة الإعلام.

فإذا نحَّينا جانبًا ذلك التصويرَ الذي لا هوادة فيه لتجرِبة المواجهة التي أشرت إليها، فسوف نُقدِّر مدى ما أُنفق على تغطية أنباء إيران والكم الهائل لتلك الأنباء. فعلى امتداد الأسابيع العشَرة التي قمتُ فيها برصد ثماني صحفٍ يومية، والشبكات الثلاث، ومجلة **تايم** ومجلة **نيوزويك** ومحطة الإذاعة العامة، بدا لي أن كل صحيفة كبرى في البلد قد غطَّت وأبرزَت الأحداثَ الإيرانية، إلى جانب «لمحات عن خلفيَّتها» وبعض التحقيقات الصغرى المرتبطة بها. وقال جون كيفنر، المحرِّر في **نيويورك تايمز** في ١٥ ديسمبر ١٩٧٩م إن فيلقًا من الصحفيِّين الغربيين، الذين لا يقلُّ عددهم عن ثَلاثِمائة، يُقيم في طهران (وكان معظمهم، إن لم يكونوا جميعًا، في حاجةٍ إلى مترجمين). وذكر كول ألن يوم ١٦ ديسمبر ١٩٧٩م في صحيفة **ذي أستراليان** أن مجموع ما تُنفقه الشبكات الأمريكية الكبرى في طهران يبلغ مليون دولار يوميًّا. وقال ألن إن محطة إذاعة كولمبيا كان لديها في طهران، إلى جانب رئيس مكتب المحطة «فريق يتكون من ٢٣ صحفيًّا، ومصوِّر تلفزيوني، وخبير تسجيل الصوت، وخبراء أفلام وفنيِّين يُساعدهم ١٢ مترجمًا إيرانيًّا، وسائق ومرشد». وكانت تستخدم جَناحًا في أحد الفنادق، إيجاره الشهري ٦٠٠٠ دولار، مركزًا للعمليات، إلى جانب خمسٍ وثلاثين غرفةً أخرى إيجارُ الغرفة الواحدة ٧٠ دولارًا في اليوم للصحفيين والسائقين والمترجمين؛ وتضاف إلى هذا تكاليفُ الطائرات الخاصة، وآلات التليكس، والسيارات والتليفونات، إلى جانب قمر صناعي للاتصالات يستخدم أربعَ ساعات يوميًّا بتكلفةٍ قدرها ١٠٠ دولار في الدقيقة، وترتفع التكاليف بمعدلٍ جدٍّ كبير.

وعندما عاد فيرمونت رويستر إلى الولايات المتحدة من رحلة إلى الخارج، كتب في **وول ستريت جورنال** يقول، في ١٩ ديسمبر ١٩٧٩م، إن الكومة التي تجمَّعَت لديه من الصحف ومن برامج التلفزيون التي بدأ يستعرضُها كانت شاهدًا:

> «على مدى ضآلةِ ما وجَدتُه من معلومات لم أكن أحيط بها سلفًا عن الأزمة الإيرانية على الرغم من التغطية الهائلة لأنبائها. وعندما استقرَّ بي المقام في المنزل وجدتُ نفسي أغرق في طوفانٍ يومي من التحقيقات التلفزيونية والإذاعية والصحفية عن إيران. كانت الصحف تنشر موضوعاتٍ مطوَّلةً بعناوينَ ضخمة، والتلفزيون يُخصص معظم نشرات الأنباء المسائية للقضية ثم يُذيع برامجَ خاصةً في وقتٍ متأخر كلَّ ليلة تقريبًا.
>
> وخطرَت لي، استنادًا إلى ذلك، فكرةٌ كالزندقة وهي أن أجهزة الإعلام تقوم عمدًا بالمبالغة في التغطية لغايةٍ ما.
>
> وقد يبدو ذلك ردَّ فعلٍ غريبًا بشأن قضيةٍ تتمتع بهذه الأهمية الواضحة ... ولكن عدد الكلمات المستخدَمة في الحديث عن موضوعٍ ما لا يُعادل بالضرورة المعلومات التي يُقدمها الحديث. والحقيقة أن جانبًا كبيرًا من الكلمات المستخدَمة لم تكن له أيُّ قيمة إخبارية حقيقية على الإطلاق.
>
> اليوم ٢٨ .. اليوم ٣٠ .. اليوم ٤٠ — لم أجد في معظمَ الأيام خبرًا يختلف عمَّا جاء به اليومُ السابق.»

ربما لم يكن ردُّ فعل رويستر موجَّهًا فقط إلى تَشابُه الأخبار، بل كذلك إلى ضيقِ نطاق الافتراضات المستخدَمة في البحث عن الأنباء، والتي سريعًا ما تَنفَدُ، وهو أمرٌ غيرُ مُرْضٍ. فإلى أي مدًى زمني نستطيع الاعتمادَ على الخبراء أو الصحفيين الذين يُساورهم قلقٌ مفهوم بشأن الرهائن، وتُغضبهم بذاءة الحادثة، وربما أَحَسُّوا بالغضب من الإسلام كذلك، ثم نأمُل رغم هذا أن نحصل على الجديد من المعلومات والأنباء والتحليل؟ لو أن شخصًا قرأ صحيفة **شيكاغو تريبيون** يوم ١٨ نوفمبر، واطَّلع على المقال المطوَّل الذي كتبه جيمز يانجر ويستشهد فيه بالخبراء الذين يقولون «إن هذا الأمر ليس مطروحًا للمناقشة على المستوى الوطني»، وإن الإيرانيين «متعطِّشون للاستشهاد»، وإنهم «يميلون إلى البحث عن كِباشِ فِداء»، ثم انتقل إلى قراءة مجلة **تايم** أو مجلة **نيوزويك** في الأسبوع التالي، ومنها إلى قراءة التحقيقات العديدة في **نيويورك تايمز** في الأسبوع الذي يعقبه،

فإنه سوف يُواجه في كلِّ حالةٍ المعلوماتِ التي تقول إن الإيرانيين شيعيُّون يتحرَّقون شوقًا إلى الاستشهاد بقيادةِ رجل غير عقلاني هو الخوميني، وإنهم يكرهون أمريكا، وإنهم مصممون على تدمير شياطين الجواسيس، ولا يرغبون في حلٍّ وسط ... وهلمَّ جرًّا. ألم تقع في إيران أحداثٌ **قبل** الاستيلاء على السفارة، ربما ألقت لنا الضوءَ على الوضع الراهن؟ ألم يكن لإيران تاريخٌ أو مجتمع جدير بالكتابة أو الحديثِ عنه دون ترجمته إلى الصور البشرية لإيران الملتاثة التي تقوم، دون سبب، بتعبيرٍ واستفزاز أمريكا وهي «البطل الصالح» في القصة؟ وقبل كل شيء، هل كان همُّ الصحافة ينحصر في نشر أنباءٍ تتَّفق، فيما يبدو، مع سياسة حكومة الولايات المتحدة الرامية إلى الحفاظ على «وحدة الصف» الأمريكيِّ في المطالبة بالإفراج دون قيدٍ أو شرط عن الرهائن، وهو المطلب الذي وصفه روجر فيشر، الأستاذ بجامعة هارفارد، في برنامج «**توداي شو**» يوم ٣ ديسمبر، وصفًا بارعًا قائلًا إنه يقع في المرتبة الثانوية بعد الأولوية الحقيقية، التي لا تتمثَّل في إطلاق سراحهم، بل «في الحفاظ على قوة أمريكا»؟

ومن المفارَقات أن يظهر ما يَشِي أحيانًا بالخُصومة بين الحكومة وأجهزة الإعلام، والمثال عليه هو الضجةُ التي أُثيرت عندما هاجمت الحكومةُ محطة الإذاعة العامة لأنها استخدَمَت مقابلة كاليجوس،[8] أو الإشارات المتكررة الصادرة من دوائرَ تتحدث باسم الحكومة أو بلهجتها، والتي مفادها، بتعبير جورج بول في برنامج **تقرير ماكنيل/ليرار** يوم ١٢ ديسمبر، «أن أعظم شبكة اتصالات في العالم أصبحت تعمل حقًّا في خدمة الحكومة المزعومة في إيران». ويرتبط بهذا الموضوع ما لمحناه من الطعن المتواصِل في الشهادات أو الأقوال أو التصريحات التي تُذيعها أو تطبعها أو تنشرها أو تُصورها أجهزةُ الإعلام، وهو الطعن الذي يقول إن زيدًا أو عَمرًا قد تعرَّض لغسيلِ مخ، أو إن س أو ص من الإيرانيين يُمارس الدعاية، أو يعتبر من الأعداء المتعصبين، إذ قال جيمز كوتس في صحيفة **شيكاغوتريبيون** يوم ٢٢ نوفمبر ما يلي. «يقول المسئولون في الإدارة الأمريكية إن الرهائن المحتجَزين في سفارة الولايات المتحدة في طهران يتعرَّضون لضغوط نفسية شبيهة بغسيل المخ الذي تعرَّض له أَسْرى الحرب الأمريكيين في الحرب الكورية وحرب فيتنام». وقد أقر المسئولون فيما بعدُ بأنهم «يُساورهم القلق بشأن بعض الأقوال التي أدلى بها الرهائنُ المفرَج عنهم منذ إطلاقِ سراحهم». وقال لويس تيمنيك في صحيفة **لوس أنجيليس تايمز** يوم ٢٦ نوفمبر: إن «على العالم أن يتوقَّع

مشاهدةَ وسَماع مقابلاتٍ مسجَّلة بالفيديو مع بعض الرهائن الذين «يعترفون» بشتى ألوانِ الأخطاء، ويُدْلون بأقوالٍ تعود بالضرر عليهم، وعلى الولايات المتحدة».

وهاك مثالًا آخَر لنفس النزاع بين الزملاء وهو الهجوم الذي تعرَّض له السناتور إدوارد كيندي (مثلًا: إن طهران تشرب نخب إدوارد، **نيويورك بوست**، ٥ ديسمبر) بسبب تقديمه رأيًا آخرَ غير مطابق لآراء الحكومة وأجهزة الإعلام، أو «العلقة الساخنة» التي تلقَّاها جورج هانسن، عضوُ مجلس النواب، إذ تعرض لنبش ماضيه كله حتى يصدِّق الناس التهم التي وجَّهَها إليه تيب أونيل.

وأنا لا أقول إن أجهزة الإعلام كانت متواطئة تواطؤًا مباشرًا مع الحكومة، ولا إن **جميع** الأخبار الخاصة بإيران قد شوَّهتها «القيود» الأيديولوجية التي ناقشتُها، بل ولا أرى أيَّ سبيل على الإطلاق للموافقة على احتجاز الرهائن، وهو ما أقرَّ به منصور فرهانج نفسُه، السفير الإيراني في الأمم المتحدة، في برنامج **تقرير ماكنيل/ليرار** يوم ٥ نوفمبر، ولكنَّ أحدًا لن يشكَّ في أن أزمة الرهائن لعبت دورًا لم يلقَ التحليل اللازم حتى الآن في الديناميات المعقدة للثورة الإيرانية المستمرة، وإن كان قد بدا لنا أن الاحتجاز الذي طال أمده قد خدم قضيةَ العناصر المتخلِّفة الرجعية في المجتمع الإيراني. أما الآن وقد شارَفَت الأزمة على الحل والانفراج (أساسًا لأن الحرب مع العراق لم تعد تجعل لاحتجاز الرهائن أيَّ فائدة للسياسة الإيرانية الداخلية)، فقد بدأت تظهر أوضاعٌ جديدة. ومع ذلك، فإن ما أقصده هو أن العالم الذي نعيش فيه يتميز اليوم بالتعقيد البالغ، والاختلاف الشديد، بل ومن الأرجح أن يستمرَّ في إفراز أوضاع غير تقليدية — مهما تكُن على غيرِ هَوى الأمة في الولايات المتحدة — إلى الحد الذي تتعذر معه ترجمة كل شيء إلى ما يمكن اعتبارُه إساءةً إلى القوة الأمريكية، أو إعلاءً من شأنها. ولا ينبغي أن يواصل الأمريكيون اعتقادهم بأن أهمَّ ما يَعنيهم في «الإسلام» هو مُناصرته لأمريكا أو معاداته لها. فإن مثل هذه النظرة القائمة على كراهية الأجانب واختزالِ صُورهم كفيلةٌ باستمرار المواجهة بين الولايات المتحدة وسائر أفراد الجنس البشري العنيد، وهي سياسةٌ تعني توسيع نطاق الحرب الباردة بحيث يشمل جانبًا من الكرة الأرضية يفوق ما يمكن قَبوله. وأظن أنَّ بيننا مَن يعتبر هذه السياسة من باب الدعوة الإيجابية لـ «أسلوب الحياة الغربي»، لكنني أعتقد أيضًا أننا لن نُخطئ إذا قُلنا إن أسلوب الحياة الغربي لا يتضمَّن بالضرورة إثارةَ العداء والمواجهة، باعتبارهما من وسائل إيضاح مفهومنا للمكانة التي نَشغَلها في العالم.

ولا بد لي الآن من عرضِ آرائي الخاصة بإيجازٍ شديد عمَّا أصفُه بالموقف السياسي العالمي الناشئ (والذي تُمثل إيرانُ إحدى بَوادره الكبرى). يقول الكثيرون إن قوة أمريكا

آخذةٌ في التدهور، لكني أقول إن الوعيَ السياسي قد انتشر في المزيد من مناطق العالم؛ فأدَّى إلى انحسار احتمالِ رِضَا هذه المناطقِ بمُواصلة الدوران في فلَك المستعمرات التابعة لغيرها، أو البقاء في صفوف الحلفاء دون تفكير. وإيران وأوروبا الغربية اليوم، على الترتيب، يُمثلان ما أعنيه. أضف إلى ذلك أنه لا حاجة بنا إلى الظن أن شعب أفغانستان كان يريد غزو الاتحاد السوفييتي لأراضيه، أو إلى الظن بأن الإيرانيين كانوا سعداء بمناصرة الولايات المتحدة للشاه السابق، فالحالان متماثلان. وأعتقد أنه من الخطأ والحمق أن تعتبر أن «الإسلام» كُتلةٌ موحَّدة، كما أعتقد أنه من قَبيل سوءِ الرأي السياسي أن نتعامل مع «أمريكا» كما لو كانت فردًا لحِقَه الضررُ لا باعتبارها نظامًا معقَّدًا. وأعتقد مِن ثَمَّ أننا في حاجةٍ لمعرفة المزيد عن العالم، لا العكس، وهكذا يجب أن نتوقعَ مستوياتٍ أرفعَ مما لدينا الآن لنقلِ الأنباء، ومزيدًا من الحَذْق الإعلامي، ومزيدًا من الحساسية والدقة في إبلاغنا بما يجري من حولِنا في العالم. ولكن هذا يعني، ولا شك، أن نتجاوزَ كثيرًا ما يُتاح عادةً للصحفيين العاملين في مجتمعٍ ما، وهو الذي (أ) يتشكَّل وعيُه أساسًا في ضوء الأزمات الطارئة أو بدوافع تعصُّب عِرقية غير مشروطة، و(ب) يتمتع بقدرةٍ مُذهلة على أن يبنيَ لنفسه هياكلَ بالغةَ التعقيد من المعلومات استنادًا إلى بعض القوالب اللفظية التي يلتقطها بسرعة، والمصالح الذاتية ذات التعريف الضيق و(ج) لم يُشكِّل تاريخ تفاعله مع الشعوب الإسلامية البالغة التنوُّع، في الآونة الأخيرة، إلا النفط أو بعض الحكام الذين يعود عليهم تحالفُهم مع الولايات المتحدة (مثل الشاه السابق) بفوائدَ محدودة، وتتَّسم بالقصور الشديد في فحصها، مثل «التحديث» ومناهضة الشيوعية.

وأما تجاوز ذلك كلِّه فهو شاقٌّ عسير. وانظر كيف يخوض مُراسلو معظم كُبرى الصحف الأمريكية وشبَكات التلفزيون نِضالًا بطوليًّا في أداء واجبٍ متَّصلِ الحلقات، وهو العودة بموضوع صحفي، وهم يجهلون، مع ذلك، في العادة لغة المنطقة التي يُغطونها، ويفتقرون إلى الخلفية الخاصة بها، ويتعرَّضون للنقل إلى منطقةٍ أخرى بعد فترة «خدمة» قصيرة فيها، حتى بعد أن يكونوا قد بدَءوا إرسالَ مادة صحفية مهمة. ومهما يكن حظُّ الفرد من الموهبة، فلن يستطيع التغطيةَ الإعلامية لبلادٍ معقَّدة التركيب مثل إيران أو تركيا أو مصر، دون قدرٍ ما من التدريب وإقامة طويلة فيها. وانظر مثلًا كيف أن جيمز ماركام، القدير الموهوب الذي غطَّى أنباء الحرب الأهلية اللبنانية لصحيفة **التايمز** في ١٩٧٥–١٩٧٦م، كان قد عاد لتوه من فيتنام، وبعد أن قضى قَرابةَ

عام في الشرق الأدنى، نقلَته الصحيفةُ إلى إسبانيا، وكيف أن أنباء بلاد الشام بأسْرِها قد تولَّى تغطيتَها هنري تانر، بصورةٍ متقطعة لصحيفة **التايمز**، وهو الذي كان مقرُّه في روما، بسبب رحيل جون كفنر إلى طَهران، ثم تولَّاها نيكولاس كيدج من بعدِ تانر، وأما مارفين هاو، المراسِلة السابقة في بيروت (والتي كان من المفترض أيضًا أن تُغطِّيَ أنباء الأردن، وسوريا، والعراق، والخليج) فقد قضَت عامًا واحدًا في بيروت بعد إقامةٍ قصيرة في البرتغال، ثم نُقِلَت بعد ذلك بعام، في خريف ١٩٧٩م، إلى أنقرة. فإذا قارنَّا ذلك بالمعمول به في بعض الصحف الأوروبية، برزَت لنا بوضوحٍ أخطارُه، وهي التي يرتكبها أصحابُها في حقِّ أنفسهم: إن صحيفة **لوموند** الفرنسية لديها إريك رولو، الذي يتكلَّم العربيةَ بطَلاقة، وتولَّى تغطيةَ أنباء المنطقة لما يقرب من رُبع قرن، وصحيفة **الجارديان** البريطانية لديها دافيد هيرست، الذي يُجيد لُغات المنطقة كذلك، ولديه خبرةٌ لا يقلُّ طولها عن خمسَ عشرة سنة. (ولكنَّ تغطيةَ الصحافة الأوروبية للأنباء الخارجية لا تقلُّ ضعفًا، في معظم جوانبها الأخرى، عن نظيرتها الأمريكية). وأما احتمالُ عدم قيام مُراسلي الشبكات التلفزيونية بالتغطية اللازمة، ومن الأرجح أن يكون هؤلاء أشدَّ تَجوالًا حتى من مُراسلِي الصحف، فيجعل من مُراسل الصحيفة دائرةَ معارف ومثالًا للوداعة إن قُورن بمراسلِ التلفزيون.

وأظن أن التذبذب الشديد في المستوى، وهو ما اعتدناه فيما تنشره الصحفُ الأمريكية عن الشرق و«الإسلام»، لن يحظى بالسكوتِ والرضا إذا كانت الأنباءُ تتعلق بأوروبا الغربية، وإن كان ذلك لا يعني أن مشكلاتِ تغطية أوروبا الغربية قد وجَدَت الحل، ولكنني أجدُ من الصعب، على أي حال، أن أفهم سرَّ اتفاق جميع المسئولين في الإذاعة والتلفزيون والصحافة، فيما يبدو، على أن مدرسة كتابة الأخبار بـ «عيون جديدة» أجدرُ بالثقة من الاستناد في كتابتها على الخبرة الطويلة بالمنطقة. ولقد شاهدنا بعضَ المراسلين التلفزيونيين من ذوي الكفاءة مثل مورتون دين، وجون كوتشران، وجورج لويس، وهم يتحولون أثناء الأزمة الإيرانية إلى «خبراء» أمام عيوننا، لا بسبب إحاطتهم بالمزيد من العلم؛ بل لمجرد افتراضِ أنك إذا مكثتَ في بقعةٍ ما فترةً زمنية قصيرة، فسوف تكتسبُ المعرفة الكافية بها. وأما ما شاهدناه في الواقع فهو استناد الصحفي إلى ضرورةِ إعداد موضوع صحفيٍّ ما، ويزداد في غِمار ذلك افتقارُه إلى العين الناقدة (على نحوِ ما رأينا مثلًا في المناقشات اليومية في المساء بين جون تشانسلور وبين لويس كوتشران)، ويقلُّ اعتماده على التحليل وجمع الأخبار في الواقع الفعلي. وهكذا اعتَدْنا

التضحيةَ بالدقة، وإن لم تكن الدقةُ من فضائلِ أجهزة الإعلام في يومٍ من الأيام، في سبيل إعدادِ الموضوع الصحفي ونشره، سواءٌ جدَّ جديدٌ جديرٌ بالنشر حقًّا أم لا.

ولكن بعض الضغوط الأخرى تلعب أيضًا أدوارًا مهمة؛ فالعاملون في الصحف المطبوعة يُدركون أن مُراسِلي شبكات التلفزيون قادرون على إعداد موضوعات إعلامية تخطف الأبصارَ بصورها دون مبالغة، كلَّ ليلة؛ كما أنهم يعملون حسابًا لما من شأنه أن يجتذبَ القُراء، والموضوع في نهاية المطاف لا يكاد يتميزُ بالتغطية الفعلية، أو بالدقة أو الأهمية الحقيقية. وقد أدَّت المنافسة بين الكلمة المطبوعة وبين الصورة إلى زيادةِ التأكيد على ما هو غريبٌ في الإسلام الشيعي، وعلى تقديم صورٍ سيكلوجية للخوميني، وإن كانت هذه المنافسة نفسُها تُفسِّر التجاهل في التغطية الإعلامية لشخصياتٍ وقُوًى نشطة في داخل إيران. ومما له أهميةٌ أكبرُ، ويؤدي إلى تشويهٍ أخطرَ، استخدام أجهزة الإعلام كقنوات اتصال دبلوماسية، وهو من جوانب «قصة إيران» التي أشارت إليها مجلة **برودكاستنج** (الإذاعة) في ٢٤ ديسمبر ١٩٧٩م. فلقد كان الإيرانيُّون، مثلما كانت حكومةُ الولايات المتحدة، على علمٍ تام بأن التصريحات التي ينقلها التلفزيون ليست موجَّهةً فقط إلى الذين يريدون الأنباءَ بل أيضًا إلى الحكومات، وإلى أنصار فصيلةٍ من الفصائل، وإلى بعض القواعد الشعبية السياسية الجديدة والناشئة. ولم يَقُم أحدٌ بدراسةِ ما لهذا من تأثيرٍ في «تحديدِ ما يصلح خبرًا»، ولكنني أعتقد أن إدراك الصحفيِّين الأمريكيين لهذا يضعُ قيودًا معينةً على تفكيرهم، ويدفعهم إلى اختزالِ صورته في ثُنائيات المواجهة بين «نحن» وهم، وإن كان هذا التفسير الحرفيُّ للمشاعر الجماعية قد أدَّى إلى إيضاحِ مَظاهر عجز الصحفيين وعدم دِقَّتهم، لا إلى زيادة إخفائها.

ثالثًا: الافتراضات الخفيَّة التي لم تُفحص

كفى بالصحفيِّ سُوءًا أن يفتقرَ إلى الدقة، لكنني أرى أن الكتابة الصحفية التي تستند إلى افتراضاتٍ مُسبقة عن الوضع الراهن أسوأ؛ إذ نُشر في عدد يناير–فبراير ١٩٧٩م من مجلة **كولمبيا جورناليزم ريفيو** مقالٌ يتناول أسلوبَ تغطية أنباء نظام حكم الشاه في أجهزة الإعلام بالولايات المتحدة، وقد بيَّن مؤلِّفَا هذا المقال الذي يتَّسم بدرجةٍ فَذَّة من الفِطنة، وبأدلةٍ مقنعة، أن «الصحافة إن شئنا الإجمال، قد قبلت بصفةٍ عامة حُجةَ الشاه المضمَرة والتي تقول إن أفضلَ الموارد الأيديولوجية التي يستطيع شعبُه حشْدَها

هو التعصبُ الديني والشيوعية»[9] وعلَّقت مجلة **سَيَانس** أيضًا في عددها الصادر في ١٤ ديسمبر ١٩٧٩م على العجز عن الفهم، لكنها ألقَت بالمسئولية عن ذلك، بصورة أكبر، على عاتقِ أجهزة الدفاع والاستخبارات برُمَّتها. وأما أعمقُ عرضٍ وأدقُّ تفصيلٍ لهذا الرأي، فقد ورَد في مقالٍ كتَبه هيرمان نيكيل في مجلة **فورتشن**، في عددها الصادر في ١٢ مارس ١٩٧٩م. ولكن النتيجة التي توصَّل إليها نيكيل، وتتَّسمُ بالحكمة، لم يلتفت إليها أحدٌ بصفة عامة. يقول نيكيل:

> إن جذور فشلِ أمريكا [في إيران] أعمقُ مما توحي به الأخطاء التكتيكية؛ فهي جذور تتغلغل في أعماق الماضي.
>
> ولن نستطيع إجراءَ بحثٍ يعود بفوائد حقيقية في المستقبل إلا إذا تتبَّعنا هذه الجذور بصبر وتفكيرٍ منصف.
>
> ولا بد أن نُكرر القول بأن أي جهد تبذله الولايات المتحدة لمحاسبة نفسها يجب ألَّا يجريَ من خلال تبادل التُّهَم بأسلوبٍ انفعالي ويؤدي إلى الانقسام، في البحث عن إجابةٍ للسؤال «مَن ضيَّع الصين من أيدينا؟» وهو السؤال الذي تسبَّب في تسميم الأجواء السياسية في الأربعينيَّات والخمسينيات. والفترة الأخيرة من تاريخ سياسات الولايات المتحدة تجاه إيران ليست قصةٌ واضحة إلى الحد الذي يُتيح للمتنبئين الحكماء الذين طال تجاهلُهم أن يقولوا إن من حقِّهم الآن أن يرفعوا أصواتهم، ويوجِّهوا أصابعَ اتهامهم. لا! إن مسئولية الفشل، فيما يبدو، يُشارك الجميع في حملها مشاركةً تدعونا جميعًا إلى الإحساس بالتواضع.
>
> لقد كانت المبالغة الخطيرة في تصوُّر قُدرة الشاه على حكم إيران تُمثل خطأً في الحكم احتضنَته بنفس القدر من الثقة حكومات الحزبَين الجمهوري والديموقراطي. ولم تكن تُسمَع في قاعات الكونجرس أصواتُ الشك أو الاختلاف، مثلما لم تكن تُسمع في مجالس البيت الأبيض.
>
> وأما المناظرات التي تُوازن بين المسائل السياسية البنَّاءة، لا التراشق بالاتهامات الشخصية، فقد يكون من اللازم أن نبدأ بتجديد وعينا بأن الأمم الأخرى ليست على أي حال مِلكًا لنا حتى نقول إنها «ضاعت من أيدينا».
>
> وإذا كان على الأمريكيين أن يخرجوا بدرسٍ واحد من مأساة فيتنام، فهو أننا لا **نمتلك** القدرة على إملاء مجرى الأحداث في البلدان العريقة التي تعيش

> في كنف التأثير العميق؛ لما لدى كلٍّ منها من تاريخ وثقافة ودين. وإذا كان الدور الذي تضطلع به البوذيةُ في جنوب شرقي آسيا كثيرًا ما بدا لنا مُحيِّرًا عسيرَ الفهم، فلقد أثبت دورُ الإسلام في إيران أنه أكبر وأكثر إثارةً لحيرة راسمي السياسات الأمريكيين.

وبعد انقضاء ما يقرب من عام كامل، كانت المواقف التي تُوحي بالملكية [أي امتلاك إيران] وتقوم على تبادل الاتهامات، لا تزال سائدة، وقد أضيفت إليها مفارقةٌ أخرى، وهي أن أجهزة الإعلام بصفةٍ عامة كانت تجد صعوبة فيما يبدو في التسليم بأن الثورة نفسَها قد قامت فعلًا، وبصورة قاطعة. خذ مثلًا أن معظم الصحفيِّين كانوا يشيرون إلى محمد رضا بلقب «الشاه» لا بعبارة «الشاه السابق». كما أن أجهزة الإعلام ظلَّت حتى منتصف عام ١٩٨٠م (وهو الوقت الذي بدا فيه أن الجناح اليمينيَّ للثورة بدأ نجمه في الصعود) تُركز على نشر أنباء الفظائع وإعدام الأشخاص والتي زادت نسبتُها كثيرًا عن أنباء الصراع السياسي في البلد، وهو الذي كان أبعدَ ما يكون عن الحسم، ويجرى علنًا في الواقع الفعلي. وقد كُنت أتصور أن أحد الصحفيين سوف يُدرك أن تفصيل القول في دلالة وجود اثنَي عشر حزبًا سياسيًّا تتنافس على السلطة والنفوذ، في جوٍّ خالٍ نسبيًّا من التعذيب والسجن، بعد عقود طويلة من القمع الشديد، وفيما يعنيه ذلك للكِيان القومي لبلد من البلدان، أمر جدير ببذل الجهد فيه. ماذا يعني لأمة أن يكون لها قائدٌ يتميز، على الرغم من عناده وعدم جاذبيته من عدة جوانب، بأنه يَشغَل موقعًا رسميًّا غير محدد بوضوح، وبأنه لا يُولي الحكم المركزي اهتمامًا زائدًا، وبأنه يتمتع بالتبجيل الواضح، ويبدو ذا مهارةٍ فائقة في الحفاظ على انشغال الفصائل الاثنتَي عَشْرة بعضها بالبعض وإن كانت تخضع لسلطانه في النهاية، وبأنه يتكلم باقتناع وثقةٍ لا حدود لهما بالمستضعفين؟ وما أقلَّ الموضوعات الصحفية، في الأيام الأولى لأزمة الرهائن، التي قالت إن الحكومة في إيران كانت مؤقتةً على أفضل تقدير، ريثما تكتمل إقامة دولة جديدة، أو إنه في معظم فترات عام ١٩٧٩م كان النقاش دائرًا في إيران حول الدستور وهيكل الحكومة، أو إن في إيران أحزابًا متعددة تبذل جهودًا جبَّارة (دينية أو علمانية، يمينية أو يسارية) أو إن عشرات الصحف كانت تصدر بانتظام، أو إن الشعب كان يُناقش قضايا سياسية حقيقية، (لا يمكن اختزالها بأي حال وتصويرها بصورة التحزب الطائفي أو العِرقي أو الديني) وإن أعدادًا كبيرة من الإيرانيين يشاركون فيها، أو إلى أن الصراع بين آيات الله (الخوميني وشريعت-مداري وغيرهما) كان يتعلَّق بالتفسيرات السياسية،

إلى جانب التفسيرات الدينية للمبادئ الإسلامية، أو إلى أن مستقبل إيران قد لا يندرج، بالضرورة، في الأنساق التي يراها المحرِّرون من الطبقة الوسطى في الصحف الأمريكية مطلوبةً أو غيرَ مطلوبة.

وأما أشدُّ ما يصعب فَهمُه في قطاع التحرير الصحفي وإعداد التحقيقات الصحفية في أجهزة الإعلام فهو السبب الذي حدا بالعاملين فيه، دون استثناءٍ تقريبًا، إلى النظر بهذا القدر الكبير من الاحتقار والرِّيبة إلى الحركة التي أسقَطَت الأسرة البهلوية المالكة وأتت إلى الحكم بجماعاتٍ مختلفة، وربما كانت تتمتعُ بشعبيةٍ أكبر؛ إذ يشير هال جاليفر في صحيفة **أتلانتا كونستيتيوشن** بتاريخ ١٣ نوفمبر ١٩٧٩م إلى «الهمجيين الجدد الذين أُطلق لهم العِنان في إيران»، ولم يكن يشير فحسبُ إلى الطلاب الذين يحتجزون الرهائن، بل إلى الجميع في إيران. وإذا قرأتَ المقال الطويل الذي كتبه يوسف إبراهيم، وهو المقال الذي يُفصح في ظاهره عن الخبرة، في المجلة التي تصدر يوم الأحد مع **نيويورك تايمز**، في يوم ١٤أكتوبر ١٩٧٩م؛ فسوف تقتنع بأن الثورة قد فشِلَت فعلًا، وبأن إيران مكانٌ يمور بالحمم البركانية المستعرة استياءً وخوفًا وحنقًا على الثورة. وأما أدلَّته فتكاد تنحصر في بعض الانطباعات الشخصية، ومقتطفات من أقوال وزيرَين، وتتكون في معظمها من مناقشات مع أحد رجال المصارف، وأحد المحامين، وأحد مديري شركات الإعلانات.

ولا يعني هذا أنه لا ينبغي للصحفيين استطلاع الآراء، أو إحاطة قُرائهم بهذه الآراء، لكنه حين تتحول هذه الآراء إلى حقيقةٍ واقعة، تتحول الصحافة فجأة إلى نبوءات تحقق رغائبَ أصحابها. فإذا افتَرَضتَ أن الثورة الإيرانيةَ شرٌّ لأنها تستخدم مصطلحات المقاومة الدينية والسياسية في تصدِّيها للطغيان، وهي المصطلحات بالغةُ الغرابة والجِدَّة (في عيون الغرب)؛ فسوف تَشرع في البحث عن هياج الحماسة غير العقلانية وتجده في كل الأحوال. وانظر معي إلى ما يقوله راي موزلي في مقالٍ عُنوانه «الالتزام بشيء واحد والتعصب يستبدَّان بإيران الثورية» نشرَته صحيفة **شيكاغو تريبيون** يوم ٢٥ نوفمبر:

> إن الذين يرون الموت شرفًا يُعتبرون، تعريفًا، متعصِّبين. ويبدو لنا أن شهوة الدم الثأريَّة والتحرُّق شوقًا إلى الاستشهاد سِمَتان يتَّسم بهما، على وجه الخصوص، الشيعةُ المسلمون في إيران. وهذا هو الدافع الداخليُّ الذي جعل آلافَ المواطنين العُزْلَ يقفون في تحدٍّ سافرٍ للجنود المسلحين بالأسلحة الأوتوماتيكية أثناء الثورة.

إن كل جملةٍ من هاتين الجملتين تتضمَّن افتراضاتٍ خِلافيةً إلى حدٍّ بعيد، ويعرضها الكاتبُ علينا باعتبارها حقائق، وإن كانت تبدو مقبولةً بصفة عامة ما دام الأمر يتعلق بالثورة الإسلامية. ومعظم الأمريكيين لا يعتبرون باتريك هنري متعصِّبًا لأنه قال «أعطِني الحرية أو الهلاك». كما أن الرغبة في قتل المواطنين الفرنسيين الذين كانوا يتعاونون مع جنود الاحتلال النازي (بل إنَّ آلافًا مؤلفة منهم قُتلوا فعلًا في غضونِ أيام معدودة) لا تعني أننا نستطيع وسْم الفرنسيين بهذه السمة بوجهٍ عام. وما قولك في الإعجاب البالغِ الشيوع بالأشخاص الذين تدفعهم الشجاعةُ الأدبية إلى الوقوف في وجه الجنود المُسلحين وإرغامهم على التقهقر؟

وكان مما دعَم هجوم موزلي على إيران مقالٌ افتتاحي بالغُ الطول نشرته الصحيفة التي يعمل بها في اليوم نفسِه، ويوجه إلى الخوميني تهمة هائلة هي «شن حرب مقدسة على العالم» وعاد موضوع الحرب المقدسة أو الجهاد إلى الظهور في مقال كتبه إدموند بوزويرث في صحيفة **لوس أنجيليس تايمز** يوم ٢ ديسمبر ويتناوله فيه تناولًا شديدَ الغرابة. فإذا نحَّيْنا جانبًا تلك الحقيقةَ التي ذكرَها فضل الرحمن وهي أن «الخوارج المتعصبين قد انفردوا بين المذاهب الفقهية الإسلامية المتأخرة بإعلان أن الجهاد يُمثل ركنًا من «أركان العقيدة»».[10] نجد أن بوزويرث يواصل مقاله بمنهج عشوائي فيُقدِّم كميةً كبيرة مما يعتبره من «الأدلة» التاريخية على صحة نظريته، التي تقول: إن **جميع** ضروب النشاط السياسي في الفترة التي تمتدُّ نحوًا من ألفٍ ومائتَي عام، وفي المنطقة التي تضم تركيا وإيران والسودان وإثيوبيا وإسبانيا والهند، يمكن تفسيرها بأنها تقوم على الدعوة الإسلامية للجهاد.

وإذا كانت المبالغة الهجومية من طرائق التعبير التي تشيع بين الصحفيين في وصفهم لإيران، فإن الطريقة الأخرى هي التلطُّف في التعبير، وهو ما يُسيء الصحفيون استعمالَه، عادةً بسبب الجهل، وإن كان السبب يرجع في حالاتٍ كثيرة إلى عَدائهم الأيديولوجي الذي لا يكادون يُخفونه. وأشدُّ أشكاله شيوعًا إيراد الصحفي لـ «تفسيرٍ» مقبولٍ ظاهريًّا من عنده ليستعيضَ به عن الواقع الفعلي. فلقد كان نظامُ الحكم الإيراني السابق هو الموضوعَ الوحيد الذي لم تتعرَّض له الصحف وبرامج التليفزيون إلا بصورة سطحية على امتداد الشهور الثلاثة الأولى من بداية احتلال السفارة الأمريكية في طهران، إذ لم يكن من المفضَّل جماهيريًّا أن يأخذ أحدٌ مأخذَ الجِدِّ مظالم الإيرانيين الحالية ضد الملك المخلوع، وضد السياسة الأمريكية (التي طال عليها الأمد) بمناصرته دون

تحفُّظ. كذلك لم ترَ الصحافة أن عليها أن تبحث البحثَ اللازم موضوع انتهاك السيادة الإيرانية في أغسطس ١٩٥٣م، عندما تضافرَت وكالة الاستخبارات المركزية مع شركة النفط الإنجليزية الإيرانية في تدبير إسقاط محمد مصدق[11] (وهو ما أفاض القولَ فيه كيرمت روزفلت في كتابه الأخير **الانقلاب المضاد** والذي تعجَّل في سحبه من الأسواق)، وأما سبب تجاهل الواقعة فهو افتراض أن الولايات المتحدة بصفتها دولةً عُظمى من حقِّها تغييرُ الحكومات والعفوُ عن الطغاة إذا كان ضحاياهم من الأمِّيين ومن الأجناس غير البيضاء؛ وَفقًا لتقديرنا. وقال جورج أ. جروس، وهو من الأطباء النفسيين العاملين في مقال نشرته صحيفة **نيويورك تايمز** يوم ١١ يناير ١٩٨٠م إن الولايات المتحدة عندما سمحَت للشاه السابق بدخول نيويورك كانت في الواقع تَصفح عنه، وكان ذلك عملًا «مُجافيًا للمبادئ الأخلاقية» مثلما كان قرار جيرالد فورد بالعفو، في عظمةٍ، عن ريتشارد نيكسون يدلُّ على «النقص في قدرته على إصدار الأحكام في إطارٍ أخلاقي، وفقدانه التعاطفَ مع الآخرين حين يغضبون لما يمسُّ الخلق الكريم».

ولكن أمثال هذه الملاحظات كانت قليلةً وتفصل بينها فتراتٌ طويلة. إذ إن معظم كتَّاب التحقيقات الصحفية والمقالات الافتتاحية لم يكونوا يتجاوزون التلطُّف في التعبير. وكانوا فيما يبدو يتفقون على أن الإيرانيين قد قاموا بعملٍ حربي ضد سفارة الولايات المتحدة، وإن لم يقل أحد، تقريبًا، إن ما فعلَته الولايات المتحدة ضد إيران عندما أسقطت مصدق في عام ١٩٥٣م كان عملًا حربيًّا. وهاك المثال المعهود على ذلك؛ إذ كتب إرنست كونين في افتتاحية **لوس أنجيليس تايمز** يوم ١٠ ديسمبر ١٩٧٩م يقول:

> يبدو أن الأنباء الصحفية تؤكد صحةَ ما يقول به خبراءُ الشرق الأوسط من أن ما نشهده حقًّا هو التمرُّد الواسع النطاق على المؤثرات الدافعة على القلقلة التي صاحَبَت حركةَ التحديث بالأسلوب الغربي في السنوات الأخيرة.
>
> إن كراهية الشاه لا ترجع فقط إلى أن رجال شرطته كانوا يُعذِّبون الناس، بل أيضًا إلى أنه رفع الدعم الحكومي الذي كان يتَقاضاه رجالُ الدين، وإلى أنه قاد ثورةً صناعية تسبَّبَت في اقتلاعِ جذور الإيرانيين من أساليب الحياة التقليدية في الريف.
>
> وأما سببُ اختيار «الشيطان أمريكا» لدور الشرير الرئيسي، لا في إيران فحسب بل في بلدانٍ أخرى كذلك، فهو أن الولايات المتحدة ظلت على مدى

> ٢٥ سنة، القوةَ الأشدَّ بروزًا في المنطقة، وأصبحت مِن ثَم الرمزَ «الجاهز» للقُوى الأجنبية التي تسبَّبَت في هذه التغييرات غير المستحسَنة لديهم.

إن جانبًا كبيرًا من هذه الحجَّة المقامة ضد الإيرانيين، تستند إلى افتراضات غير مُصرَّح بها، وهكذا فلا بد من قراءتها بعناية وحرص؛ إذ إنَّ كونين يقول ضِمنًا، أولًا، إن «المؤثرات الدافعة على القلقلة» التي صاحبَت حركة «التحديث بالأسلوب الغربي» هي نتيجة للمحاولة التي بذلها الغربُ بحُسن نية لإخراج إيران والإسلام من الماضي إلى الحاضر، وبعبارة أخرى، إن إيران والإسلام متخلِّفان والغرب متقدم، ولا غَرْو إذا عانى المتخلِّفون في محاولتهم اللَّحاقَ برَكْب التقدم. ولكن ذلك من أحكام القيمة، وهي أحكام تقبل الطعن فيها بوضوح وجِلاء وهي تستقي جوهرها، كما ألمحتُ في الفصل الأول، من أيديولوجية التحديث. وإلى جانب ذلك، يفترض كونين، دون أي مبررٍ سوى تحيُّزه العِرقي الضيق، أن الإيرانيين لم يغضبوا من التعذيب قدْرَ غضبهم من إهانة «رجال الدين» لديهم، وهو يُسميهم عمدًا تسميةً تُوازي، حرفيًّا، تعبيرَ «رجال القداسة» أو «المُقدَّسين»، للإيحاء بالشعوب البدائية، وأطبائهم السحرة الذين يُطلَق عليهم هذا التعبير. وهو يوحي بالإضافة إلى ذلك بأن الإيرانيين قد لا يُشاركوننا ما يُخامرنا «نحن» من أحاسيس. وآخر مسألة يطرحها ترتبط بهذه المسائل وتطورها، إذ يعتبر أن الإيرانيين المتخلِّفين قد أخطَئوا بعدم تقديرهم الجهود القائمة على النوايا الحسنة التي بذلها الأمريكيون والنظام البهلوي لتحقيق التقدم في إيران؛ وهكذا لا يكتفي بتبرئتنا «نحن»، بل يُدين الإيرانيين إدانةً خَفيَّة لجهلهم بقيمة نمط الحداثة لدينا، ولهذا يُعتبر الشاه السابق (في رأيه الموحى به) شخصية نبيلة سامية.

ولم نلمح إشارات تُذكَر إلى الحقيقة التي ليست خَفيَّة باطنة، بل ولا يصعب الوقوف عليها، وهي أولًا أن الشركات الأمريكية العاملة في المنطقة قد حققت أرباحًا طائلة (ولم يكن من الصعب إقامةُ الصلة بين زيادة أرباح شركات النفط بنسبة ٢٠٠ في المائة في السنوات القليلة الماضية وبين ثروة الأسرة البهلوية)، وثانيًا أن معظم الإيرانيين، مثل الملايين الكثيرة من العرب الذين لا يستفيدون مباشرةً من النفط، يرون أن الثروة المرتبطة بالأمريكيين تُمثل عبئًا من لونٍ ما. وأما إذا قيل إن الشاه كان يلجأ أحيانًا إلى قليلٍ من التعذيب، على نحوِ ما ذكَرَت **واشنطن بوست** في ١٦ ديسمبر «فلنا أن نحتجَّ بأن ذلك كان يتَّفق تمامًا مع تقاليد التاريخ الإيراني». ويبدو أن المعنى الموحى به هنا هو أنه لما كان الإيرانيُّون قد تعرَّضوا على مر التاريخ للتعذيب، فإن أي محاولة

من جانبهم لتغيير هذا القدَرِ المكتوب تدخُل في باب خيانتهم لتاريخهم الخاص، ناهيك بطبيعتهم الخاصة.

وفيما يلي هذا الموقف المنطقي الذي لا يمكن دحضه (!) والذي طالعَنا في موضوع صحفي كتبه أ. شانش في صحيفة **لوس أنجيليس تايمز** بتاريخ ٥ ديسمبر ١٩٧٩م، إذ يقول إنه لما كان الدستور الإيراني الجديد «من أغرب الوثائق السياسية في العصر الحديث» ولما كان لا يُشبه الدستور الأمريكي شبهًا كبيرًا (فهو يخلو من الضوابط!) فإن صعود الخوميني إلى السلطة لا يقلُّ سوءًا عن جلوس الشاه على العرش. والواقع يقول إن الدستور الإيراني الجديد ينص نظريًّا على الأقل، على «الأحكام الخاصة بانتخاب رئيس الجمهورية ونواب البرلمان انتخابًا شعبيًّا وعلى وجود جهاز قضائي منظَّم»، ولكن شانش لا يُقِيم وزنًا لهذا أو لذاك باعتبارهما (في رأي شانش) «من مظاهر الزخرفة الديموقراطية». أي إن شانش لا يشير إطلاقًا إلى ما عرَضه إريك رولو وقدَّم له تحليلًا مفصَّلًا في صحيفة **لوموند** يومَي ٢ و٣ ديسمبر ١٩٧٩م، ونعني به المناظرةَ الحامية الوطيس بشأن الدستور، والخلافات التي نشأت حول دور الخوميني على وجه الدقة وهلمَّ جرًّا. وبعبارة أخرى فإن شانش كان يُقدم رأيه الخاص، أي رأي المحرر الصحفي، على أنه الحقيقة الواقعة للدستور الإيراني، على الرغم مما كان يقع أمام عينيه في الواقع. وأما ما تلا ذلك من أحداثٍ جعَلَت النظام الجديد في إيران لا يبدو مبشرًا بأي خير بحلول منتصف عام ١٩٨٠م، فكان من قَبيل المصادفة المحضة وثمرةً لِنضالٍ مرير، كانت نتيجتُه مُحبِطة لآمال الكثيرين من الإيرانيين (وغير الإيرانيين) من مُناصري الثورة. وكذلك، وبلا شك، كان ظهور مرشحٍ للرئاسة يمثل أقصى اليمين في الولايات المتحدة — أي إنه كان مُصادفة لا تقلُّ إحباطًا للآمال!

وباستثناء أندرو يَنْح، وهو استثناء جديرٌ بالتنويه، لم يعلق واحد من الشخصيات العامة البارزة في الولايات المتحدة ولم يقل أي شيء في عام ١٩٧٩م عمَّا كان النظام السابق يعنيه للإيرانيين الذين اتخَذوا ما اتخذوه من إجراءات ضد الولايات المتحدة، ولم يذكر أحدٌ شيئًا عن ذلك للمراقبين مثل القساوسة الثلاثة الذين تولَّوْا إقامة صلوات عيد الميلاد في طهران في السفارة، ولا الجماعات رجال الدين المسيحي الذين كانوا في طهران في أواخر ديسمبر، (وظهر هؤلاء وهؤلاء في برنامج ماكنيل/ليرار يوم ٢٨ ديسمبر ويوم ٤ يناير). ولقد شاركَت الصحافة في هذا الصمت إذ ظلت تتعاملُ مع الشاه السابق لما لا يقلُّ عن عشرين يومًا من دخوله الولايات المتحدة باعتباره حالةً إنسانية لا يجوز

فيها إلا التعاطف والإشفاق، فبدا، بعد تجريده من ماضيه السياسي، لا علاقة له، على نحوٍ ما، بما يحدث في السفارة الأمريكية في طهران. وحاول بعضُ الصحفيين، وعلى رأسهم دون أوبردورفر من **واشنطن بوست** اقتفاءَ الخطوات الملتوية التي اتخذها دافيد روكيفيلر، وهنري كيسنجر، وجون ماكلوي، للضغط على حكومة الولايات المتحدة حتى تقبل حضورَه إلى هنا. ولكن هذه الحقائق، وكذلك الارتباط طويل الأمد بين الشاه السابق وبنك تشيس مانهاتان — وهو الارتباط الذي كان يمكن أن يساعد في تفسير أسباب عداوةِ الإيرانيين — لم يَقُلْ أحد إن لها أية علاقة بالاستيلاء على السفارة، وقدَّم الصحفيون بدلًا منها عدة تفسيرات تتَّسمُ بالتلطف في التعبير لأزمة الرهائن باعتبارها نتيجة لتلاعب الخوميني، وحاجته إلى صرف أنظار الشعب عنه إلى شيء آخر، وللصعوبات الاقتصادية الداخلية وما شابهَ ذلك (انظر **لوس أنجيليس تايمز** في ٢٥ و٢٧ نوفمبر، و٧، و١١ ديسمبر، وكذلك **واشنطن بوست** في ١٥ نوفمبر).

لقد اقتنعتُ في النهاية أنه ليس من قبيل السخرية المفرِطة أن نقول إن موقف حكومة الولايات المتحدة برُمته تجاه إيران (كما يرمز له رفض الرئيس كارتر مناقشة تعاملات البلد في الماضي مع إيران، وهي التي يصفها بأنها «تاريخ غابر») يعتبر وسيلة مفيدة التحويل عداء أجهزة الإعلام الإيرانيين وللإسلام، وللعالم غير الغربي بصفة عامة، إلى رأس مال سياسي له في عام الانتخابات الأمريكية. وهكذا ظهر الرئيس في صورةِ مَن يحافظُ على قوة أمريكا في وجه الهجمات الأجنبية المنحطَّة، وكان هذا، إذا قلبنا الصورة، هو موقف الخوميني في إيران. كان رفض كارتر استخدامَ القوة يُعرِّضه أحيانًا لسِهام الاحتقار التي يُصوِّبها وليام سافاير وجوزيف كرافت، ولكنه فيما يبدو قد أكَّد للجمهور أنه يدعم المعايير الغربية للسلوك المتحضر، إذا قورن بما يفعله من أصبحوا يُسمَّون بـ «الإرهابيين» الإسلاميين. وكان من الآثار الأخرى للأزمة أنْ صوَّرَت أجهزةُ الإعلام بعضَ الحكَّام الآخرين، مثل الرئيس السادات، في صورة «المعيار» المرغوب فيه للإسلام، (بعد أن ردَّدَت، مِرارًا وتَكرارًا، وصْفَه للخميني بأنه مجنونٌ وعارٌ على الإسلام). وكان هذا يَصدُق أيضًا على الأسرة المالكة السعودية، وأما ما لم تتناوله أجهزةُ الإعلام في الوقت نفسِه فكان يتمثل في مقدارٍ هائل من المعلومات المثيرة للقلق، إلى جانب إطالة الأزمة إلى مدًى بعيد في حالة إيران.

خذ مثلًا السادات والسعوديين أولًا، لقد اتفقَت الآراء منذ اتفاقيات كامب دافيد عام ١٩٧٨م على أن السادات هو صديقنا في المنطقة؛ إذ اشترك مع مناحم بيجين في التصريح

علنًا عن استعداده للقيام بدور الشرطي الإقليمي، وإتاحة القواعد العسكرية في أراضيه للولايات المتحدة، وما إلى ذلك بسبيل. وكان من نتائج ذلك أن معظم الأنباء التي تنقلها أجهزة الإعلام من مصر أصبحَت تُصور وجهةَ النظر المذكورة فيما يتعلق بالشئون المصرية، والعربية والإقليمية، في صورة النظرة الصائبة. والأنباء التي تصلُنا الآن عن مصر والعالم العربي، موجَّهةٌ لتأكيد تفوُّق سطوع نجم السادات، وبالمقارنة بهذه الأنباء لا يكاد يصلنا شيء عن المعارضة التي يُواجهها، كما أن الافتراض السائد هو أنه يُمثل «المعيار» السياسي والمصدر الرئيسي للأنباء أيضًا. وبطبيعة الحال كان ذلك نفسُه ما حدث في ظلِّ نظام الحكم البهلوي في إيران، وإذا استثنينا مقالًا يتفرَّد بنبوءاته الصائبة كتبه باحثٌ من بيركليي يُدعى حامد الجار[12] لم نجد مَن يُبدي أيَّ اهتمام بإمكانيات المعارضة الدينية والسياسية للشاه. وتقوم الولايات المتحدة حاليًّا بتحقيق عددٍ كبير من مصالحها السياسية والعسكرية والاستراتيجية والاقتصادية من خلال السادات، ومن خلال منظور السادات الخاص للأمور. ويرجع جانبٌ من هذا إلى جهل أجهزة الإعلام، وإلى تفضيلها لـ «الشخصيات» اللامعة البرَّاقة، وإلى الانعدام شبهِ الكامل للبحث والتحري في العمل الصحفي في إطار المناخ الأيديولوجي السائد حاليًّا في مصر والشرق الأوسط.

ولسوف نجدُ أسبابًا أخرى لذلك أيضًا؛ أحدها هو الجوانب **المحلية** الحساسة للشرق الأوسط. فليس من قَبيل المصادفة ألا نُطالع، بعد فضيحةِ ووترجيت، وشتى ما أُميط اللثام عنه من أنشطةِ وكالة الاستخبارات المركزية، وصدور قانون الحرية الإعلامية، أيةَ «مكتشفات» كبرى بشأن تورطِ الولايات المتحدة في الشرق الأوسط. ويتضح هذا بالنسبة لإيران، لا لأن الكثير من الأمريكيين كانوا مرتشين وحسب؛ بل أيضًا بسبب انغماس إسرائيل انغماسًا شديدًا في أنشطة الولايات المتحدة في المنطقة في ظلِّ نظام الشاه. إذ إنه أنشأ شُرطته السرية بمساعدةٍ مباشرة من جهاز الموساد الإسرائيلي، وعلى نحوِ ما شهدنا في حالاتٍ كثيرة أخرى، كانت وكالة الاستخبارات المركزية ومكتبُ التحقيقات الفيدرالي يتعاونان عن طيبِ خاطر مع الأجهزة السرية الإسرائيلية[13] وقد نشرت الصحافةُ الإسرائيلية سلسلةً من المقالات التي ترفع الستار عن الكثير في عام ١٩٧٩م وفي أوائل ١٩٨٠م، وكان من بين كُتابها «أوري لوبراني» وآخرون ممن كانوا مُكلَّفين بإدارة التعاون بين إسرائيل وإيران قبل الثورة (انظر صحيفة **دافار**، ٢٠ مارس ١٩٨٠م، وصحيفة **ها آرتس**، ١٠ يناير ١٩٨٠م)، ولم تنشر الصحف الأمريكية أيَّ شيء من هذا، ربما لأنه قد يبدو محرِجًا لإسرائيل وماسًّا بصورتها كبلدٍ ديموقراطي

محبٍّ للحرية. وفي الوقت الذي هبَّت فيه المؤسسة الاجتماعية في الولايات المتحدة برُمَّتها لمعارضة أي اعتزام لتسليم الشاه السابق إلى إيران؛ كان شابٌّ فلسطيني فقير يُدعى زياد أبوعين، يُكابد إجراءات الترحيل المطوَّلة وما يُصاحبها من عذاب، لتسليمه إلى إسرائيل (إلى جانب رفض الكفالة وحرمانِه من حقِّ الحضور للشهادة)، وبالتعاون الإيجابي من جانب وزارة الخارجية الأمريكية. وأما السبب (والسبب الأوحد) فكان أنَّ الحكومة الإسرائيلية قد زعمَت أنه كان إرهابيًّا مسئولًا عن حادثِ تفجير قنبلةٍ قبل ذلك بعامَين، وكان ذلك الزعم لا يستند إلا على اعتراف شخص آخر، وهو فلسطينيٌّ أيضًا ومن نُزلاء أحد السجون الإسرائيلية، وكان الاعترافُ المنتزَع منه، والذي عَدَلَ عنه فيما بعد، باللغة العبرية التي لا يعرفها. ولم يكَد شيء من هذا يسترعي انتباهَ أجهزة الإعلام، باستثناء المقالة المهمة التي كتبتها كلوديا رايت المحررة في **نيو ستتسمان**، في عدَدَي ٧ يناير و٢١ يناير ١٩٨٠م من مجلة **إنكوايري** بعنوان «اللعب بتسليم الأشخاص».

أضف إلى ذلك أن انتشار القلق على استقرار بلدان مثل المملكة العربية السعودية والكويت لم يؤدِّ إلى أيِّ اهتمام إعلامي يتناسب مع مستوى هذا القلق، باستثناء الانتقادات الضيقة المحدودة و«الانتقائية» إلى أبعدِ حد، والخاصة بما تتعرض له المملكة العربية السعودية من أخطارٍ تحدثتُ عنها في الفصل الأول. فإذا استعرضنا الشبكات التلفزيونيةَ والصحف الكبرى لم نجد إلا ما أشار إليه إد برادلي، في محطة إذاعة كولمبيا، يوم ٢٤ نوفمبر ١٩٧٩م، من أن جميع المعلومات الخاصة باحتلال الحرم المكيِّ جاءتنا من الحكومة، وأن الحكومة لم تسمح بخروج أنباءٍ من أي مصدر آخر، ولكن هيلينا كوبان، المحررة في **كريستيان سيانس مونيتور** نقلَت من بيروت يوم ٣٠ نوفمبر نبأً يفيد بأن احتلال ذلك المسجد كان له معنًى **سياسيٌّ** قاطع بكل تأكيد، وبأن المعتدين لم يكونوا على الإطلاق من المتعصبين الإسلاميين فحسب، بل كانوا يُمثلون جانبًا من شبكةٍ سياسية لها، إلى جانب البرنامج الإسلامي، برنامجٌ علماني يعارض بشدة احتكارَ الأسرة المالكة السعودية للسلطة والمال. وبعد بِضعة أسابيع، اختفى المصدر الذي اعتمدت عليه، وهو أحد السعوديين المقيمين في بيروت، والمعتقد أن الاستخبارات السعودية هي المسئولة عن اختفائه.

ومن المحتمل، بعد غزو أفغانستان، أن يزداد زيادةً كبيرة عمقُ الهوَّة التي نراها تفصل بين الصالح والطالح من المسلمين، وأن يزداد عددُ الأنباء التي تُهلِّل لمنجزات المسلمين الصالحين مثل السادات وضياء الحق والمجاهدين الأفغانيين الذين يُقاومون

الغزو، وأن تزداد معادلة الإسلام الصالح بمناهضة الشيوعية، وأيضًا، إذا أمكن، بالتحديث. ولكن ما أقلَّ مَن يعادلون مقاومةَ الأفغان للاحتلال السوفييتي بمقاومة الفلسطينيين للاحتلال الإسرائيلي! وهو ما أشار إليه الملك حسين، عاهل الأردنِّ، حين ظهر في البرنامج التلفزيوني «**لقاء الصحافة**» يوم ٢٢ يونيو١٩٨٠م. وأما في حالة المملكة العربية السعودية، فإن الأخطار المصاحبة للاستثمارات الهائلة فيها لم يَلتفت إليها (وهو ما لا يدعو للدهشة) إلا مَن يُناصرون إسرائيل من الأمريكيين؛ إذ يرون أن الرعاية الأمريكية ينبغي ألا تتحولَ من إسرائيل إلى العرب. ومن الشواهد على ذلك المقال الذي كتبه بيتر لوبين في **نيو ريببلك** بتاريخ ٢٢ ديسمبر ١٩٧٩م بعنوان «ما لا نعرفه عن المملكة العربية السعودية». وهو يُقدم وجهة نظر مقبولة، ولو أنه يبالغ في عرضها، وهي أن علينا أن نرفض الكثيرَ مما يُقال أو يُكتَب عن دول النفط الخليجية؛ لأنه يقوم إما على أساس الدعاية للأسر المالكة أو على الجهل. ومع ذلك فهو يُبدي العجز الكامل عن توسيع نطاق انتقاداته حتى تشمل ما يُكتب عن إسرائيل، أو عن الانحياز لإسرائيل، الذي لا يستعصي على الإدراك في الكثير من مناهج دراسات الشرق الأوسط بشتى الجامعات. وعلى غِرار ذلك، كان يجب على لوبين، في إطار إصراره المحقِّ على ضرورة تحرِّي الصحفيين للصدق في المعلومات الخاصة بحلفائنا من ذَوي الثروات النفطية، أن يقول ما لم يَقُله من أن الكتابة عن إسرائيل تفتقر افتقارًا، ذاع سوءُ صِيته، إلى الدقة العلمية والإنصاف.

رابعًا: بلد آخر

نستطيع تلخيص كلِّ ما قلتُه حتى الآن عن تناول أجهزة الإعلام للإسلام وإيران في الشهور الأولى لأزمة الرهائن، التي وصَل فيها التوترُ إلى ذُروته، والكربُ إلى أقصى مَداه في بضع نقاط رئيسية. وأَجْدى أسلوب لإيضاح وصياغة هذه النقاط هو النظر في التصوير الأمريكي العامِّ لقصة إيران ومقارنته بإحدى الصور الأوروبية، وهي سلسلة المقالات اليومية التي كتبها إريك رولو في صحيفة **لوموند** الفرنسية، والتي استمرت من أول أسبوع للأزمة حتى آخر ديسمبر، وعندما طلبَت إيران بعدها، في يناير، مغادرةَ معظم الصحفيين لإيران، نشرَت صحيفة **التايمز** مقالات رولو المذكور لعدة أيام. ومن المهم، بطبيعة الحال، ألا ننسى أن رولو ليس أمريكيًّا، وأن إيران لم تحتجز رهائنَ فرَنسيين، وأن إيران لم تكن في يوم من الأيام داخل منطقة النفوذ الفرنسي، وأن أجهزة الإعلام

الفرنسية ليست أفضلَ كثيرًا، باستثناء ما كتبه رولو، من نظيرتها الأمريكية. ومن المهم أيضًا أن نشير من جديد إلى أن الكمية المذهلة من المادة الإعلامية في هذه التغطية أتاحت ظهورَ عددٍ معين من الموضوعات بالغة القيمة، والتي تتَّسم بأنها تُعارض الرأي المتفق عليه، بصفة عامة (وإن لم يكن ذلك في جميع الأحوال). ولننظر إلى بعض المقالات المختارة للنشر في **لوس أنجيليس تايمز** و**بوسطن جلوب**، وبعض المقالات الإبداعية عن البدائل المتاحة لاستعمال القوة ومحاولات التناول الجادِّ لحقائق الواقع في إيران (مثل مقال ريتشارد فولك في **أتلانتا كونستيتيوشن** في ٩ ديسمبر، ومقال روجر فيشر في مجلة **نيوزويك** في ١٤ يناير) وبعض المادة الصحفية الممتازة عن خلفيَّة السماحِ للشاه بدخول البلاد، والتحليل السياسي الجيد الذي يُصادفنا من حينٍ لآخر، والموضوعات الصحفية التي تتميز بالسرد الشائق (ومن الأمثلة ما كتبه دويل ماكمانوس في **لوس أنجيليس تايمز** وكفنر في **نيويورك تايمز**)؛ فهذه بعضُ نماذج المادة الراقية التي نُشِرت في الأسابيع القليلة الأولى لأزمة الرهائن، وكانت في متناول أيِّ قارئ تقريبًا ممن كانوا يتطلعون إلى شيء يتجاوز الاتجاه الوطني الضيق الذي كان الكُتَّاب يلتزمون به في أغلب الأوقات. وعلينا أن نذكر أيضًا مقالين يتَّسمان بالقوة البالغة ويتناولان النُّعَرَة الوطنية المفرِطة التي ظهرت أخيرًا وتجلَّت في تعليق شاراتٍ على الصدر عن «إيران النووية» وغيرها، واللذين نُشِرا في مجلة **إنكويري** (٢٤ ديسمبر و٧–٢١ يناير)، وأن نشير كذلك إلى المعلومات التي جاءت في الوقت المناسب تمامًا، وعرضها فريدج كوك في مقال نشره في **ذا نيشن** بتاريخ ٢٢ ديسمبر، وتناول فيها قضية العدول غير المفهوم عن التحقيق الذي كان الكونجرس قد شرع فيه عام ١٩٦٥م فيما يُسمى بردود الفعل الإيرانية، ويبين فيها أن المسئولين يَحُولون دون استئنافه، ولأسباب غير مفهومة أيضًا، في هذا الوقت الذي أصبح فيه ذا صلةٍ بالقضية وبصورة عاجلة.

وأما الغالب الأعم فهو أن التلفزيون والصحف اليومية والمجلات الإخبارية الأسبوعية عالجَت أنباء إيران بأسلوبٍ أبعدَ ما يكون عن الفهم العميق والإدراك الفطن لما يجري في إيران، وهو ما يتجلَّى في سلسلة المقالات التي كتبها رولو لصحيفة **لوموند** في الفترة نفسها. فإذا شئتَ المبالغة قلت إن ما كتبه رولو يجعل إيران تبدو بلدًا آخر، يختلف عن البلد الذي تُصوره أجهزة الإعلام الأمريكية. فلم يغفل رولو لحظة واحدة عن الحقيقة وهي أن إيران بلدٌ ما زال يمر بتحولات ثورية هائلة، ولما كان بلا حكومة، فإنه يمر بمرحلةِ إنشاء مجموعة جديدة كل الجِدَّة من المؤسسات والإجراءات والحقائق السياسية

الواقعة. ومن ثَم فلا مناص من النظر إلى أزمة سفارة الولايات المتحدة باعتبارها أزمةً نشأَت في إطار التحولات المذكورة، وهي التي كثيرًا ما تختلطُ صورها على الباحث، لا خارج إطارها. وهو لا يلجأ إلى الإسلام مطلقًا لإلقاءِ الضوء على الأحداث أو الشخصيات. ويبدو أنه نظر إلى مهمته الصحفية باعتبارها تشمل تحليلًا للسياسة والمجتمع والتاريخ في كل بلد، على الرغم من تعقيدها، دون اللجوء إلى التعميمات الأيديولوجية، والألفاظ الرنَّانة التي تفتقر إلى المعاني الواضحة، حتى إذا لم تُؤدِّ تطوُّراتُ الموقف إلى النتائج المرجوَّة، على نحوِ ما حدث في الواقع فيما بعد، ولم تَسِرْ في الطريق الذي نستطيع فهمَه. لم يتحدَّثْ صحفيٌّ أمريكي واحد عن المناظَرة المديدة في إيران حول الاستفتاء الدستوري، وما أقلَّ التحليلاتِ التي صادَفْناها عن شتى الأحزاب! وأندر الإشارات إلى الصراعات الأيديولوجية المهمة التي تفصل ما بين بهشتي، وبازرجان، وبني صدر، وقطب زاده! ولم يعرض صحفيٌّ واحد للحديث عن شتى مناهج النزاع التكتيكي المستخدَمة في إيران، أو يُقدم لنا تحليلات مفصَّلة (حتى منتصف عام ١٩٨٠م على الأقل) عن العديد من الشخصيات والأفكار والمؤسسات السياسية المتنافسة على السلطة والاستئثار بانتباه الجماهير، ولم يُشِرْ صحفيٌّ أمريكي واحد إلى أن الحياة السياسية في إيران تكتسي في ذاتها من الأهمية ما يجعلها جديرةً بالدراسة، خارج نطاق السؤال عمَّا إذا كان الرهائن سوف يُفرَج عنهم أو التساؤل عمَّا إذا كان أحد الأطراف مناصرًا لأمريكا أو معاديًا لها. بل لقد كان التجاهل من نصيب بعض الأحداث الحاسمة مثل زيارة بني صدر للطلاب في السفارة يوم ٥ ديسمبر ١٩٧٩م، بل ولم يُشر أحد، ولو إشارةً عابرة، إلى الدور المهم الذي لعبه في السفارة حجةُ الإسلام خوميني، وهو الذي تَصادف أنْ كان كذلك مرشحًا لرئاسة الجمهورية في إيران. وقد كانت هذه بعضَ الموضوعات التي عالجها رولو.

والأهم من ذلك أن رولو قد استطاع التسليم مقدمًا، فيما يبدو، بأنه قد يكون للشخصيات أو التيارات الفكرية المؤثرة في الأزمة دورٌ جادٌّ وجديرٌ بالنظر، فلم يتهوَّر في الحكم على الأمور، ولم يُصدِر أحكامًا مسبقة على شيء، ولم يُقدم أيًّا من النتائج التي يُحبذها المسئولون دون مبررات ومقدمات، ولم يتَوانَ عن التحقيق في كل موضوع من موضوعاته الصحفية. ويتَّضح لنا من مقالات رولو أن زيارة هانسن، عضو مجلس النواب الأمريكي، لإيران حققَت من النجاح ما لم نكن نظنُّه، بل إن رولو يُقدِّم لنا أدلةً كثيرة في مقاله المنشور يوم ٢٤ نوفمبر ١٩٧٩م على أن البيت الأبيض (مع أجهزة الإعلام الأمريكية) قد تعمَّد السماحَ للنجاح الذي أحرزَه هانسن مع الإيرانيين بأن يَذْويَ

ويَذبُل، على نحوِ ما قمع البيتُ الأبيض إمكانَ قيام الكونجرس بالتحقيق في الإجراءات المصرفية المشتركة ما بين الولايات المتحدة وإيران (وهو ما كان يريده الإيرانيون، وربما كانوا يطلبون إجراءه في مقابل الإفراج عن الرهائن). وقد تحدَّث رولو بالتفصيل، على مدى النصف الأخير من عام ١٩٧٩م عن الصراع بين بني صدر وقطب زاده، والأول اشتراكيٌّ ومناهضٌ للإمبريالية دون هوادة، والأخير يلتزم بموقف المحافظين تجاه القضايا السياسية والاقتصادية، كما سجَّل مواقفهما التي تتَّسم بالتناقض الظاهري إزاء أزمة الرهائن في نوفمبر وديسمبر (فبني صدر يدعو إلى حلِّها، وقطب زاده إلى تصعيدها).

وأما ما نستطيع تخمينه — وإن لم يذكره أيُّ صحفي أمريكيٍّ — فهو أن الولايات المتحدة كانت تُفضِّل التعامل مع قطب زاده، وتُشجِّع، فيما يبدو، إقصاءَ بني صدر عن وزارة الخارجية (بعدم أخذه مأخذَ الجِد، والعمل على الانتقاص من مقترحاته، بل وإطلاق صفة «العبيط» عليه فعلًا). ومن الواضح أيضًا أن مواقف حكومة الولايات المتحدة تجاه إيران (وتفضيلها المؤكَّد للتعامل مع المحافظين على التعامل مع الاشتراكيين) في ضوء فوزِ بني صدر برئاسة الجمهورية القريب؛ ذاتُ علاقة ما بهذه الفترة، كما يتصل بها أيضًا السببُ الحقيقي لسقوط بازرجان: لم يكن ذلك السببُ قطعًا أنه كان ليبراليًّا ديموقراطيًّا، وهو ما كانت أجهزة الإعلام الأمريكية تُفضل القولَ به، ولم يكن أنه صافح برزنسكي في الجزائر، بل كان افتقاره إلى الكفاءة والقدرة على تحقيق السياسات «الإسلامية» المُعلَنة لحكومته. ويُبين رولو أيضًا في مقالٍ من أهم مقالاته (وهي التي نشَرَت صحيفة **مانشستر جارديان** صورةً مختصَرة لها في ٢ ديسمبر ١٩٧٩م) كيف شنَّت الولايات المتحدة حربًا اقتصادية متصلةَ الحلقات ضد إيران قبل الاستيلاء على السفارة بوقتٍ طويل، في نوفمبر، ومن الجوانب التي لا تُبشر بالخير في هذه الحرب استمرار مصرف تشيس مانهاتان في القيام بدور رئيسي فيها.

ويرجع نجاح رولو إلى عدة عوامل؛ منها أنه صحفيٌّ قدير، ومنها أن الخبرات التي اكتسبها في بلدان الشرق الأوسط لها تاريخٌ طويل، ومنها أنه، مثل نظرائه الأمريكيين، يكتب وقد وضَع نُصبَ عينَيه قرَّاءَ صحيفته في بلده. فالواقع أن **لوموند** ليست مجردَ صحيفة فرنسية من بين الصحف الكثيرة، لكنها صحيفةُ التوثيق الأولى، ولا شك أنها ترى أن عملَها هو تقديم صورة العالم وفقًا لمفهوم معيَّن عن المصالح الفرنسية. وهذا المفهوم يُفسر لنا، إلى حدٍّ ما، سرَّ الاختلاف بين صورة إيران كما يراها رولو وصورة إيران في **نيويورك تايمز** فالنظرة الفرنسية تقوم على الوعي بأنها نظرة **بديلة**؛ أي إنها

لا تشبه نظرة القوة العظمى بل وتختلف عن نظرة الأوروبيين الآخرين. أضف إلى ذلك أن موقف فرنسا تجاه الشرق (وموقف لوموند إذا اعتبرناه امتدادًا له) موقفٌ قديم قائم على الخبرة، فهو يحرص على مراعاة ما طرأ من تغييرٍ بعد زوال الاستعمار، ولا يهتم بالقوة الغاشمة اهتمامَه بالانتشار والاستراتيجية والتحولات، ويُركز على بَذْر بُذور المصالح وتنميتها بدلًا من حماية الاستثمارات الهائلة في نُظُمِ حكمٍ معزولة، ويُقدِمُ على الانتقاء ويقبل التغيير ويراعي الفروق الدقيقة (وقد يذهب البعض إلى أنه انتهازي) فيما يختار أن يُبدِيَ رضاه عنه وفيما ينتقد. والواقع أن **لوموند** تقوم على المِلكية الجماعية، فهي صحيفة البورجوازية الفرنسية، وهي تُعبر إزاء العالم غير الفرنسي عن سياسةٍ تعدَّدَت أو صافها وتنوَّعَت؛ فقيل إنها تبشيرية، أو رَعَوية، أو أبَوية، أو «اشتراكية ذات قلب رحيم»، أو إنها تنتمي لحركة التنوير في القرن الثامن عشر، أو كاثوليكية تقدمية (لويس ويزنيتسر في صحيفة **كريستيان سيانس مونيتور** بتاريخ ١٣ مايو١٩٨٠م، وجين كريمر في **نيويوركر** بتاريخ ٣٠ يونيو١٩٨٠م).[14] مهما يكن الأمر، فالعبرة حقًّا بالمنهج الذي تتبعه **لوموند**، واعيةً دون شك، في محاولةِ تغطية أنباء العالم كله. فإذا كانت **نيويورك تايمز** تهتدي أساسًا، فيما يبدو، بالأزمات الطارئة وبما هو جديرٌ باعتباره من «الأنباء»، فإن **لوموند** تحاول توثيق معظم ما يحدث في الخارج أو الإشارة إليه على الأقل. ولا ينفصل الرأيُ فيها عن الحقائق بنفس الدرجة من الصرامة التي ينفصلان بها عن بعضِهما البعض، فيما يبدو (ولو اقتصر ذلك على الانفصال الشكلي) في صحيفة **التايمز**، ومن نتيجة ذلك أنه عندما تعرض موضوعات صحفية أو قضايا تتَّسم بتعقيدٍ غير عادي، نجد في **لوموند** قدرًا أكبرَ من المرونة، سواءٌ كان ذلك في الطول أو التفاصيل أو العمق في التحقيق الصحفي. والحقُّ أن لوموند تُوحي في أنبائها الصحفية بالحُنكة بشئون العالم، وأما **التايمز** فتُوحي بالاهتمام الرزين الوقور، والانتقائي إلى حدٍّ ما. ولننظر الآن فيما كتبه رولو يومي ٢ و٣ ديسمبر ١٩٧٩م.

يبدأ رولو بالإشارة إلى الاهتمام بصورة غير عادية، على مدى الشهور الثلاثة السابقة، بالمناقشة حول الجمعية المُكلفة بوضع الدستور، إذ عُقِدَت المئات من الاجتماعات العلنية، نقل التليفزيون وقائعَ الكثير منها، كما قامت الصحافة، والصحف الحزبية، بتحليل القضايا المطروحة، واستغرق المشاركون وقتًا طويلًا في استنكار العناصر «المناهضة للديموقراطية» في نص الدستور المقترح. (وبالمناسبة، لم تتعرَّض أجهزة الإعلام الأمريكية لأي شيء من هذا، تقريبًا). ويُعلِّق رولو، بعد ذلك، على الانشقاق الذي يُعَدُّ من المفارقات

بين الخوميني وبين جانبٍ كبير من **الطبقة السياسية** في البلد، ثم يمضي في تحليله فيُبين بأقصى درجةٍ من التفصيل كيف استطاع الخوميني رغم ذلك تحقيقَ إرادته فورًا عن طريق اللجوء إلى المخاطرة، بمخاطبة الشعب مباشرةً بدلًا من المراوغة والمماطلة؛ كسبًا للوقت. وقد اقتضى ذلك من رولو، بطبيعة الحال، تحليلَ المناظرة الجارية حول الدستور (قضاياها، وأنصارها، وأسلوبها) ثم **القوى** الحقيقية المشاركة فيها، محافظًا على وضوح الصَّدْع الذي يَفصل بين السلطة وبين الدستور. ونرى من عرضِه للموضوع في النهاية أن الأنصار «الإسلاميين» للخوميني يمثلون طائفة غير متجانسة، تتجمَّع وتتفرق في شتى أنحاء البلد حسبَما يقضي به وعيُ الخوميني المذهل بما يُسمى «الثورة الدائمة» بمعنى القدرة الدائمة على التغيير، وهي التي لا يستطيع التحكمَ فيها إلا الخوميني نفسُه، بما جُبِل عليه من طبيعة «قانونية عسيرة الإرضاء»، وهذا في رأي رولو من المفارقات. وبعد أن يُقدم رولو قائمةً بشتى الأحزاب اليسارية واليمينية، والاستشهاد ببعض المواقف التي اتخذها كلٌّ منها، يضع رولو إصبَعَه على عددٍ من مظاهر التناقض في الدستور المقترح الذي يقول بأن المرأة يجب ألا تكون مُجردَ مصدر للمتعة الجنسية أو الربح الاقتصادي، وإن كان لا يُصرح بحقوق المرأة؛ وهو يستنكر النقابات باعتبارها من اختراع الماركسيين، لكنه ينصُّ على أن مجالس العمال يجب أن تنهض بدورٍ مهم في الحياة الاقتصادية، ويقول إن جميع المواطنين متساوون في الحقوق، ولكن المذهب الشيعي هو الدين الرسمي للدولة؛ وهلم جرًّا. ويؤدي هذا كله إلى الفقرة التالية:

> مما لا غِنى عنه للإمام الخوميني أن يُصدر، دون إبطاء، هذا الدستورَ القادر على إثارة مناقشات لا تنتهي. لقد أشار عليه الكثيرون بإجراء الاستفتاء حتى ينتهيَ اختبار القوة مع الولايات المتحدة، وقيل له إن البلد الذي يمرُّ بمرحلةٍ انتقالية يستطيع التكيُّفَ بسهولةٍ مع نظام حكم انتقالي يستمر فترةً طويلة، ولكن الخوميني أزاح عن طريقه جميعَ المشورات والاعتراضات المقدمة إليه.
>
> ومن المفارقات أن يبدوَ ذلك الشيخ الوقور المقيم في بلدة قُم ذا طبيعةٍ قانونية عسيرة الإرضاء، لمن لا يعرفونه خيرَ المعرفة. فهو يُصِرُّ على إرساء صرحِ سُلطته على أسُس قانونية، وأرضاه بصورة مباشرة ما اكتسبَه من شعبيةٍ هائلة في الأسابيع القليلة الماضية. وأما أي تغيير في هذه الشعبية في المستقبل، فسوف يقلُّ دورُ النص الدستوري في إحداثه عن دور توازن القُوى السياسية الذي سوف تُفرزه «الثورة الثانية» التي تجري حاليًّا.

إن رولو لا يحاول هنا إصدارَ أحكام صريحة على شيء (قارن ذلك بالتحليل السطحي الذي نشره دون شانش في **لوس أنجيليس تايمز**، وسبقت الإشارة إليه)، ولكنه يُبين فحسب نقاطَ الانفصال بين المظهر وبين القوة، وبين النص وبين القرَّاء، وبين الشخصيات وبين الأحزاب، إذ يضعها جميعًا في مواضعها الصحيحة من سياقها، وهو في جوهره فيضٌ دفَّاقٌ مضطرب.

وأما الذي يحاول توصيله للقارئ فهو الإحساس إلى حدٍّ ما لا بالتحولات الجارية فحسب، بل أيضًا بنقاط التركيز والتنازع داخل هذه التحوُّلات. وأقصى ما يفعله رولو هو تقديم تقدير للموقف يتَّسم بالحرص والحذر. إنه لا يلجأ مطلقًا إلى المقارنات القائمة على الحماس الوطني ولا إلى إصدار أحكام القيمة التي تَنمُّ عن الجهل.

وإن شئنا إجمالَ القول قلنا إن ما كتبه رولو لصحيفة **لوموند** مقالٌ سياسي بأفضلِ معنًى من معاني الكلمة. وأما ما نشرَته أجهزة الإعلام الأمريكية فلم يكن كذلك على امتدادِ شهورٍ عديدة، أو قُل إنه كان سياسيًّا بالمعنى السيِّئ. فكل ما بدا غيرَ مألوف أو كان غريبًا على الصحفيين الأمريكيين (والغربيين الآخرين)، وصَموه بأنه «إسلامي» وعامَلوه بقدرٍ «مناسب» من العداء والسخرية. فلم تنجح إيران، باعتبارها مجتمعًا معاصرًا يمرُّ بتغيير غير عادي ومهم في إحداث تأثير يُذكَر في الصحافة الغربية بصفةٍ عامة، والمؤكد أن هذه الصحافة نادرًا ما كانت تسمح لتاريخ إيران بأن يظهر، في العام الأول لقيام الثورة على الأقل، بدرجة كبيرة من الصحة، بل طغى بوضوحٍ وجِلاء استعمالُ القوالب الجاهزة، والكاريكاتيرات اللفظية، وتَبدَّى الجهل والتعصب العِرقي وعدم الدقة بصورةٍ مفرطة، إلى جانب ما يكاد يكون خضوعًا كاملًا للأطروحة الحكومية التي تقول إن أهمَّ ما يَعنينا الآن هو «عدم الاستسلام للابتزاز» وما إذا كان الرهائن سوف يُطلق سراحهم أم لا. كان الصحفيون يتهوَّرون في التوصُّل إلى نتائجهم وفي حسمِ مصيرِ صراعٍ لا يزال دائرًا، وكان من نتيجة ذلك عدمُ تبيان العناصر المميزة للحياة الثورية الإيرانية على الإطلاق، وهي العناصر التي قد تؤدِّي إلى استمرارها أو انقطاعها، وقد صاحَب ذلك افتراضٌ مقلق، وهو أنه إذا كانت الولايات المتحدة قد غفرَت للشاه السابق وأعلنَت أنه حالة إنسانية وجديرٌ بالإحسان إليه، فلا يُهمها ما يقوله الإيرانيون (أو التاريخ الإيراني نفسُه). وفي أثناء هذه الفترة أبدى أ. ف. ستون من الشجاعة ما جعله يقول بصراحة إن ضرورة اعتذار الولايات المتحدة لإيران «عن قيامنا بإعادة الشاه إلى العرش في عام ١٩٥٣م ... ليست تاريخًا قديمًا للإيرانيين، وقد لا تُمثل لنا نحن أيضًا تاريخًا قديمًا» (**فيليدج فويس**، ٢٥ فبراير ١٩٨٠م).

كان تناول أجهزة الإعلام لأنباء «الإسلام» وإيران في عام ١٩٧٩م يتَّسم بدرجةٍ بالغةٍ من الضَّعف والروح العدائية، حتى إننا لنظن أن ذلك قد أضاع علينا عددًا من الفرص السانحة لحلِّ أزمة الرهائن، وربما كان ذلك هو السبب الذي حدا بالحكومة الإيرانية في عام ١٩٨٠م إلى أن تقول إن تقليل عدد الصحفيين في إيران قد يؤدي إلى تهدئة التوتر ويؤدِّي إلى الحل السلمي. وأما ما يعتبر أخطرَ نتائج فشل أجهزة الإعلام، وما لا يُبشر بالخير للمستقبل، فهو أن هذه الأجهزة لا تُرى (بالسهولة وبالثقة اللازمين) أنها تؤدِّي مهمةً إعلامية حقيقية ومستقلة فيما يتعلق بالقضايا الدولية العاجلة وأثناء فترة تأزم حادٍّ. ويبدو أن أجهزة الإعلام لا تكاد تَعي أنها تستطيع، دون أن يلحقها الضرر، تصوير الحقبة الجديدة التي ندخلها في الثمانينيات في صورة المواجهة بين الثنائيات — «نحن» في مقابل «هم»، والولايات المتحدة في مقابل الاتحاد السوفيتي، والغرب في مقابل الإسلام، مع انحياز هذه الأجهزة دائمًا إلى جانب «الأخيار»، إلا إذا وصلنا إلى حيث نعتقد أنه من المحتوم أن تشترك الدولتان العُظمَيان معًا في تدمير العالم.

ومع ذلك فالإنصاف يدعونا إلى رصدِ التغييرات التي تتعرض لها أجهزة الإعلام مع مرور الوقت على أزمة الرهائن في عام ١٩٨٠م. فلقد شهدنا ازديادَ التعمق في فحص دور الولايات المتحدة في إيران؛ إذ خصصت **محطة إذاعة كولمبيا** جانبًا كبيرًا من حلقتين من حلقات برنامجها «**ستون دقيقة**» للحديث عن التعذيب أيام حكم الشاه، وللأحابيل التي قام بها هنري كيسنجر لحساب الشاه. وأدَّت صحيفتا **نيويورك تايمز** و**واشنطن بوست** واجبهما، فأشارتا إلى الجهود التي بذَلَتها الحكومة لمنع إذاعة المحطة لذلك التحقيق (في ٧ مارس و٦ مارس على الترتيب) وكذلك، وعلى نحوِ ما كان متوقعًا، نشَرَت جميعُ الصحف الكبرى موضوعات تُعرب فيها عن استيائها وتشكيكها في الحكمة من القيام بمحاولة الإنقاذ الفاشلة في أواخر أبريل. واتسع نطاقُ اتفاق الآراء بما ينمُّ عن زيادة استعداد أجهزة الإعلام بصورةٍ غير مسبوقة للإقرار بإمكان اختلاف الرأي حول إيران. وازداد انتقادها لموقف الحكومة المتَّسمِ بالمماحكة والمماطلة مثلما ازداد الوعيُ لدى القراء (والذي تعبر عنه أبواب «بريد القراء» في الصحف) بأن أجهزة الإعلام لا تقول لنا الحقيقة الكاملة عن إيران. ومع ذلك فلقد استمرَّ العداء للإسلام واستمر سوءُ فهمه (وهو المتوقَّع) بزِعامة الصحف المحافظة مثل **نيو ريببلك** إذ نشَرَت في عددها الصادر في ٧ يونيو ١٩٨٠م مقالًا بقلم إيلي قدوري بعنوان «الغرب يُذعن» يقول فيه إن على الغرب أن «يبرز صورته ويفرض احترامه» وإلا استمرت الفوضى التي تضرب

أطنابها في العالم. وكنا نشعر بين الفَينة والفَينة باتفاق الآراء الذي يفتُّ في العضد، على نحوِ ما حدث عندما عاد رامزي كلارك من مؤتمر «جرائم أمريكا» في طهران، وظهر في التلفزيون في برنامج «**قضايا وإجابات**» يوم ٨ يونيو١٩٨٠م، وهو البرنامج الذي تُذيعه محطة إيه بي سي، إذ لم يسمح الذين أجْرَوا المقابلة معه لأنفسهم بتوجيهِ **سؤالٍ واحد يتطلب الإيضاح الحقيقي لموقفه**، بل كانت جميع أسئلتهم تنضحُ بالعداء العميق، وتُفصح عن الانصياع دون تردد لموقف الإدارة الأمريكية الذي يقول إن كلارك قد ارتكب بذَهابه إلى طهران خيانةً لوطنه.[15]

لكننا كُنَّا نُصادف من وقتٍ لآخر مواقفَ مختلفة، مثل المقالات الأربعة التي كتبها جون كفنر في صحيفة **نيويورك تايمز**، في ٢٩ و٣٠ و٣١ مايو وأول يونيو١٩٨٠م، وهي سلسلةٌ يتناول فيها الثورةَ الإيرانية بذكاء، أو مثل المقال الذي كتبه شول بَخَش عن الثورة الإيرانية في **مجلة نيويورك لمراجعة الكتب** (٢٦ يونيو١٩٨٠م) إذ وجدنا ما ينمُّ عن الجهد المبذول في التأمُّل والتصدِّي لحقيقة الثورة المستمرَّة والتي لا يمكن تفهُّمُ حقيقتها بألفاظ نظرية مبسَّطةٍ أو من حيث دلالاتُها العَملية الصِّرفة. ومع ذلك فإنني أعتقد أن هذه المقالات ما كانت لِتُكتَب لو أن الرهائن قد أُطلق سَراحهم فعلًا. أي إن احتلال السفارة — ذلك الحادث اللاأخلاقي، وغير القانون، والبشع، والذي تقتصر فائدته السياسية لإيران على الأجَل القصير ويؤدي إلى تبديد الجهود في الأجل الطويل — قد فرَض أزمةَ وعي، دون مبالغة، في الولايات المتحدة. فبعد أن كانت إيران مستعمَرةً آسيوية لا يكاد يذكرها أو يكترث لها أحد، أصبحَت بين الحين والحين «مناسبة» لمحاسبة النفس من جانب الولايات المتحدة. أي إن قصة إيران قد أدَّت — بسبب إلحاحها نفسِه، وطولها الزمنيِّ القبيح والمثير للقلق — إلى تغيير تدريجيٍّ في موقف أجهزة الإعلام، فبعد أن كان يتَّسم بالتركيز الضيق الذي لا يَحيد ولا يتحول عن هدفه، أصبح يتميَّز بالمزيد من النقد ويعود بالمزيد من الفائدة. ونستطيع أن نقول بإيجازٍ إن احتلال السفارة قد أحلَّ **الحركة الدينامية** محلَّ الغضب الثابت الساكن، وقد اكتسبَت هذه الحركة الدينامية على مَرِّ الأيام تاريخًا خاصًّا بها، ومن خلاله اكتشفَت أجهزةُ الإعلام جوانبَ في ذواتها لم تكن تدري بها (وكذلك الأمريكيون بصفة عامة). وأما إذا كان هذا ما قصَد إليه المتمردون أصلًا، أو كان سببًا في تأخير عودة الأحوال العادية بدلًا من حفزها، فلم يَحِن الوقتُ بعدُ للقطع فيه. ولا شك أنه قد ازداد عدد الأمريكيين الذين يفهمون الآن معنى الصراع على السلطة (مَن ذا الذي لم يُدرك الصراعَ بين بني صدر وبهشتي،

وشبح الخوميني يَكمُن خلفَهما في غموضٍ وإبهام؟) ولا شك أيضًا أنه قد ازداد عددُ الأمريكيين الذين أصبَحوا يُدركون أنه من العبث محاولةُ فرض نظامنا «نحن» على تلك الفورة العارمة، أو، في هذا الصدد أيضًا، على المعركة الدائرة بين العراق وإيران. ولا تزال أسئلةٌ كثيرة في انتظار الإجابة عليها، مثل ظروف سطوع نَجم بهشتي، وأنماط الصراع بين اليسار واليمين، وحالة الاقتصاد الإيراني — وقد يُسفر ذلك كلُّه عن شتى النتائج في القريب العاجل.[16]

وأما السؤال الذي لم يستكشف أحدٌ أبعاده، فهو السؤال الذي يكمُن خلف الأزمة، والذي يجب علينا الآن أن نُحاول التعرضَ له؛ ألا وهو: ما أهمية إيران؟ وما أهمية الإسلام؟ وما هو نوع المعرفة أو التغطية التي تحتاجها لهذا وذاك؟ ليس هذا السؤالُ الثلاثيُّ من قَبيل الأسئلة التجريدية. ولا يجب أن نعتبره فحسب جُزءًا لا يتجزأ من السياسة المعاصرة، بل هو جانبٌ حيوي أيضًا من جهود البحث الأكاديمي وجهود التفسير التي تتطلَّب المعرفة بالثقافات الأخرى. لكننا إذا لم نُلقِ نظرةً ترفع أستار الغموض عن العلاقة بين السلطة والمعرفة في هذا السياق، فسوف نكون قد تهرَّبنا من مواجهة جوهر القضية. وينبغي أن يكون ذلك ما يُحدد مسارَ بحثنا من الآن فصاعدًا.

الفصل الثالث

المعرفة والسلطة

أولًا: المبادئ السياسية لتفسير الإسلام

المعرفة الصحيحة والمعرفة المضادة

في ظلِّ الظروف الراهنة، حيث لا يعيش «الإسلام» في سلام مع «الغرب» ولا يعيش «الغرب» في سلام معه، بل ولا يعيش كلٌّ منهما في سلام مع ذاته؛ قد يبدو من العبَث المبالَغ فيه أن نتساءل عمَّا إذا كان أبناء ثقافةٍ معينة يستطيعون أن يُحيطوا حقًّا بمعرفة الثقافات الأخرى. إن علينا أن نطلب العلم ولو في الصين، كما يقضي بذلك أحدُ الأقوال المأثورة الذائعة في الإسلام، كما اعتاد الناسُ في الغرب، على الأقل منذ العهود اليونانية القديمة، أن يقولوا بوجوب طلب المعرفة، ما دامت تلك المعرفة تتعلق بما هو إنسانيٌّ وطبيعي. ولكنه كان من المعتقَد في العادة، في حدودِ ما انتهى إليه المفكرون الغربيون، أن نتيجةَ هذا الطلب أو البحث كانت في الواقع ناقصةً مَعيبة. بل إن فرانسيس بيكون نفسه، مؤلف كتاب **تقدم المعرفة** الذي يُعدُّ البادرةَ التي انطلق منها الفكرُ الغربي الحديث بأكثر طرائقه حماسًا وحفزًا ذاتيًّا، يُعبر في الواقع عن شتى الشكوك في إمكان إزالة العوائق المختلفة (تحطيم الأصنام) التي تَحُول دون المعرفة. وأما فيكو، تلميذ بيكون الذي كان يُبجِّل أستاذه، فيقول صراحةً إن المعرفة البشرية لا تَزيد عما أتى به البشر، ومن ثَم فالواقع الخارجي لا يَزيد عن كونه «صورًا معدَّلة للعقل البشري»[1] ويزداد تضاؤلُ احتمالات المعرفة الموضوعية بما هو بعيدٌ وأجنبيٌّ تضاؤلًا أشدَّ بعد نيتشه.

وفي مقابل تيار الشكِّ والتشاؤم المذكور، نجد أن دارسي الإسلام في الغرب (ودارسي الغرب داخل العالم الإسلامي، ولو أنني لن أعرِضَ في مناقشتي لهم)؛ يميلون إلى التفاؤل

وإبداء الثقة التي تُثير القلق. كان أوائل المستشرقين المحْدَثين في أوروبا لا يُخامرهم فيما يبدو شكٌّ يُذكَر في أن دراسة الشرق، والعالمُ الإسلامي جزءٌ منه، هي السبيلُ الأعظم للمعرفة العالمية. وقد كتَب أحدهم، وهو البارون دكشتاين، في العشرينيَّات من القرن التاسع عشر يقول إنه:

> مثلما اكتشف كوفيه وهومبولت أسرارَ تنظيم [الطبيعة] في أحشاء الأرض، سوف يقوم إيبل رموسات، وسانت مارتن، وسلفستر دي ساسي، وجريم، وبوب، وأ. ف. شليجل بمتابعةِ واكتشاف التنظيم الداخلي للفكر البشري وأسُسِه البدائية في إحدى اللغات.[2]

وبعد سنوات معدودة كتب إرنست رينان تصديرًا لمناقشته لموضوع «محمد وأصول الإسلام الأولى» بملاحظات عن الآفاق التي تتفتَّحُ أمام ما أسماه «علم النقد» وقال رينان إن علماء الجيولوجيا والتاريخ واللغة يستطيعون التوصلَ إلى معرفة الأشياء الطبيعية «البدائية» — ويَعني بها الأساسيةَ والأصلية — عن طريق فحص آثارها بدقةٍ وصبر، وإن الإسلام ظاهرةٌ ذات قيمة كبيرة لأن مولده كان قريبَ العهد نسبيًّا ولا أصالة له. وانتهى رينان من ذلك إلى القول بأن دراسة الإسلام دراسةٌ لموضوعٍ يستطيع المرءُ أن يصل المرء فيه إلى معرفةٍ يقينيَّة وعلمية.[3]

وربما يكون هذا الموقف «المناسب» هو ما جعل تاريخَ الاستشراق الإسلامي يخلو نسبيًّا من تياراتِ الشك، ويكاد يخلو تمامًا من مُساءلة الباحثِ لنفسه عن منهجه. ولم يُخامر معظمَ دارسي الإسلام في الغرب أيُّ شكٍّ في إمكان الإحاطة بالمعرفة الموضوعية الحقة عن الإسلام، أو عن جانبٍ من جوانب الحياة الإسلامية، على الرغم من القيود التي تفرضها حدودُ الزمان والمكان. ولكننا لن نجدَ عددًا كبيرًا من الباحثين المحدَثين الذين يُشاركون رينان غطرسَتَه الصريحة في آرائهم عن ماهيَّة الإسلام، فلن نجدَ باحثًا محترفًا مثلًا يقول مثلَ رينان إننا نستطيع أن نعرف الإسلام لأنه يُمثل نموذجًا أساسيًّا من نماذج توقفِ النمو والتطور الإنساني، لكنني لم أستطع العثورَ على أي مثالٍ مُعاصر للباحث الإسلامي الذي يرى في البحث نفسه مصدرًا للشك. وأظن أن السبب يرجع أيضًا، إلى حدٍّ ما، إلى تقاليد العاملين بالدراسات الإسلامية، وهي التي يتَوارثونها جيلًا بعد جيل منذ قرنَين تقريبًا، فهي تحمي الباحثين الأفرادَ وتؤكد لهم صحةَ ما ينتهون إليه، بغضِّ النظر عن الأخطار المنهجية والتجديدات المنهجية التي تتحدَّى الباحثين في معظم مجالات العلوم الإنسانية الأخرى.

ومن النماذج التي تُمثل ما أعنيه مقالٌ نُشر منذ عهدٍ قريب بعُنوان «الوضع الحالي لدراسات الشرق الأوسط» في عدد صيف ١٩٧٩م من مجلة **الباحث الأمريكي**، وكاتبه باحثٌ بريطاني شهير في الدراسات الإسلامية، وهو يُقيم حاليًّا ويعمل في الولايات المتحدة. والمقالُ بصفة عامة ينمُّ عن الكسل الذهني إذ لا يتعرض إلا لما اعتَدْناه وبأسلوبٍ لا طرافة فيه، ولكن به ما يستوقف غير المتخصِّص، إلى جانب لامبالاةِ الكاتب بصورةٍ تدعو للدهشة بالقضايا الفكرية، ألا وهو ما يَرويه عما يفترض أنه جذور شجرة النسَب الثقافي للاستشراق، وهو جديرٌ بأن نستشهد بجانبٍ مطوَّل منه:

> أتى عصرُ النهضة الأوروبية بمرحلةٍ جديدة كلِّ الجِدَّة في تطور الدراسات الإسلامية ودراسات الشرق الأوسط في العالم الغربي. وربما كان أهمُّ عامل هو حبَّ الاستطلاع الفكري الذي لا يزال فريدًا في تاريخ البشرية. فحتى ذلك العصر لم يُخامر أحدًا إحساسٌ مماثلٌ، ولم يبذل أحدٌ جهدًا مماثلًا لدراسةِ وتفهم الحضارات الأجنبية بل تلك التي هي أقلُّ عَداءً لنا. فلقد حاولَت مجتمعاتٌ كثيرة دراسةَ أسلافِها؛ أي من تُحسُّ بأنها تَدين لهم بدَينٍ ما، أو من ترى أنها مستقاةٌ منهم. كما أن المجتمعات الخاضعة لسيطرةِ ثقافةٍ أجنبية أقوى من ثقافتها قد اضطُرَّت، سواءٌ كان ذلك قسرًا أو طَواعيةً، إلى دراسةِ لغةِ مَن يسيطرون عليها ومحاولةِ فهمهم. أي إن المجتمعات، باختصار، قد درَسَت ساداتها، بكِلا المعنيَين لهذه الكلمة … ولكن نوع الجهد الذي بذلته أوروبا، (وبنات أوروبا فيما وراء البحار في وقتٍ لاحق) لدراسة الثقافات النائية والأجنبية، ابتداءً من عصر النهضة الأوروبية؛ **يُمثل شيئًا جديدًا ومختلفًا كلَّ الاختلاف.** ومما له دلالته أن شعوب الشرق الأوسط لا تُبدي اليوم اهتمامًا يُذكَر ببعضها البعض، بل هي أقلُّ اهتمامًا بالثقافات غير الإسلامية في آسيا وأفريقيا. وأما المحاولات الجادة لدراسة لغات وحضارات الهند والصين في الشرق الأوسط فتقتصر على جامعاتِ تركيا وإسرائيل — وهما البلدان الوحيدان في المنطقة اللذان اختارا عن عمدٍ أسلوبَ الحياة الغربية.
>
> **ولا تزال الحضاراتُ غير الأوروبية تُواجه أكبرَ صعوبةٍ في تفهُّم حبِّ الاستطلاع الفكري من هذا النوع.** وعندما بدأ أوائلُ علماء الآثار المصرية الأوروبيون حفريَّاتِهم في الشرق الأوسط، وجد الكثيرُ من أبناء البلد أنه من المحال عليهم تصديقُ استعداد الأجانب لبذلِ مثل هذا القدر الكبير من

> الجهد والوقت والمال والتعرُّض لِمثل هذه الأخطار والمشاقِّ الكثيرة في التنقيب، والكشف عمَّا خَلَّفه أسلافهم القدماء المنسيُّون، وفكِّ رموز آثارهم. ومن ثم سعَوا إلى تفسيراتٍ أخرى أقربَ إلى العقل، فكان القرويُّون البسطاء يرَون أن علماء الآثار يبحثون عن الكنوز الدفينة، وأما المتعلمون من سكان المدن فقالوا إنهم إما جواسيسُ أو عملاء يخدمون حكوماتهم بسبلٍ أخرى. ولم يكن نجاحُ بعض علماء الآثار فعليًّا في إسداء مثلِ هذه الخدمات إلى حكوماتهم يعني أن مثل هذا التفسير لعِلمهم أقلُّ خطأً، بل هو يكشف عن عجزٍ مُحزن عن تفهُّمِ عملٍ أضاف فصولًا جديدة إلى تاريخ البشرية وأبعادًا جديدةً إلى وعي أمم الشرق الأوسط بذواتها. **وصعوبةُ الإدراك المذكورة لا تزال قائمةً حتى اليوم**، بل إنها قد أصابت بعضَ الأكاديميين الذين يُصرُّون على أن المستشرقين إما باحثون عن الكنوز أو عملاءُ للإمبريالية.
>
> وكان إرضاءُ حبِّ الاستطلاع الفكري الجديد الذي أشرنا إليه قد استفاد كثيرًا من الرحلات الاستكشافية التي قام بها الأوروبيُّون إلى الأراضي الجديدة الغريبة فيما وراء المحيط. إذ إن هذه قد ساعدَت على تحطيم بعض القوالب الفكرية وكانت بمثابة حافزٍ وفرصة لإجراء المزيد من الدراسة.[4]

إن هذه الكتابة تتوسَّل بما لا يكاد يتجاوز بعضَ المزاعم التي لا تدعمها الأدلة، والتي تتناقض تناقضًا مباشرًا مع كلِّ ما كُتب حتى الآن، سواءٌ كان ذلك ما كتبه عددٌ كبير من المستشرقين أنفسهم أو مؤرِّخو أوروبا من عصر النهضة إلى الوقت الحاضر، أو دارسو تاريخ التفسير من القدِّيس أوغسطينوس حتى الآن. وحتى لو نَحَّينا جانبًا ما يقوله عن حبِّ الاستطلاع الفكري الذي يصفه بأنه «جديد ومختلف كلَّ الاختلاف» ومن ثَم «نفترض» أنه حبُّ استطلاع فكري خالص — وهو ما لم يُسعد الحظُّ أيَّ إنسان آخر حاولَ قراءة نصٍّ وتفسيرَه؛ بامتلاكه — فلسوف نجدُ في كلامه الكثيرَ مما لا يُقبَل إلا بافتراضِ حُسنِ النية. فإن قراءة ما كتبه بعضُ مؤرِّخي الثقافة والاستعمار، مثل دونالد لاك أو ج. هـ. باري تجعلنا ننتهي إلى أن الاهتمام الأوروبيَّ بالثقافات الأجنبية كان يستند إلى التلاقي الفعلي مع تلك الثقافات، وعادةً ما كان ذلك نتيجةً للتجارة، أو للغزو أو للمصادفة.[5] «فالاهتمام» ينبع من الحاجة، والحاجة تستندُ إلى عواملَ تستثيرها دوافعُ عمليةٌ تعمل وتعيش مع بعضها البعض — مثل الخوف، والشهية، وحب الاستطلاع، وما إلى ذلك بسبيل — وهي التي دائمًا ما كانت تُمارس تأثيرها حيثما وأينما يعيش البشر.

وإلى جانب هذا، كيف يتأتَّى للإنسان تفسيرُ ثقافة أخرى إلا إذا نشأتْ وتوافرت الظروفُ التي تُتيح إمكانَ هذا التفسير أصلًا؟ أما فيما يتعلق بالاهتمام الأوروبيِّ بالثقافات الأجنبية، فلقد كانت هذه الظروفُ دائمًا تِجاريةً أو استعمارية أو ناجمةً عن التوسع الحربي، والغزو، وبناء الإمبراطوريات. وحتى حين قام الباحثون المستشرقون في الجامعات الألمانية، في القرن التاسع عشر، بدراسة اللغة السنسكريتية، وتقنين الحديث النبوي، أو إيضاح نظام الخلافة الإسلامية، فإنهم كانوا يعتمدون على الجامعات نفسِها؛ أي على المكتبات وغيرهم من الباحثين والفوائد الاجتماعية التي أتاحت لهم احترافَ هذا العمل، أكثرَ من اعتمادهم على الوهم المسمَّى حبَّ الاستطلاع الخالص. وأما القول بأن الدافع على بناء وامتلاك إمبراطوريات أوروبية هائلة، واكتساب المعارف المرتبطة بها، كان بصفةٍ أساسيَّة إشباع حبِّ الاستطلاع الفكري؛ فلا يمكن أن يَصدُر إلا عن شخصيةٍ من الشخصيات الروائية الخيالية، مثل الدكتور بانجلوس في رواية **كانديد** للكاتب الفرنسي فولتير، أو مثل أعضاء «أكاديمية المفكرين» في مدينة لاجادو الخيالية في رواية **رحلات جاليفر** التي أبدعها جوناثان سويفت. ولا غرو إذن إذا كان أبناءُ البلاد غير الأوروبية «الجهَّال» قد نظروا بمثلِ هذه الرِّيبة إلى «حب الاستطلاع الفكري» لدى الباحثين؛ إذ متى أقام باحثٌ غربي في بلدٍ غير غربي إلا بفضلِ السيطرة الغربية على ذلك البلد، مهما تكن رمزيةً وغير مباشرة؟[6] ومن الأدلة على ما يتَّسم به هذا المستشرقُ من جهلٍ غريب وغرورٍ أنه، فيما يبدو، لا يدري شيئًا عن المناظرة المحتدِمة حاليًّا في مجال علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) حول التواطؤ بين الإمبريالية وعلم وصف الشعوب (الأثنوغرافيا)، بل إن ليفي شتراوس نفسه، ذلك الرائد الفكري المرموق، قد أعرَب عن مخاوفه من أن تكون الإمبريالية من الجوانب الأساسية للعمل الميداني في علم الأجناس البشرية (الإثنولوجيا) وإن لم يعرب عن أسفه لذلك.

فإذا استبعدنا دون ترددٍ ما قاله الكاتب عن حبِّ الاستطلاع الخالص، فلا بد أن ننتهيَ أيضًا في اعتقادي إلى أن الحُجة التي يَسُوقها برُمَّتها، بشأن دراسات الشرق الأوسط، ليست في الواقع إلا دفاعًا عن قدرتها التي يَعيبها شيءٌ في جوهرها — تاريخيًّا وثقافيًّا — على أن تصدق فيما تقوله لنا بشأن المجتمعات النائية الأجنبية. وهو يُفصِّل القولَ فيما بعد، وفي المقالة نفسِها، عن هذه المسألة حين يُشير إلى الأخطار الكامنة في «إضفاء الطابع السياسي» على هذا المجال، وهو ما يزعم أنه لم يستطع تجنُّبَه إلا عددٌ محدود من الباحثين والأقسام العلمية. ويبدو لي أن السياسة هنا مرتبطةٌ بالتحيز

والتعصب الضيق، كأنما كان الباحث الحقيقيَّ فوق المشاجرات حول التوافِه، لا تَشغلُه إلا الأفكار، والقيم الخالدة والمبادئ العُليا؛ ومما له دلالته أنه لا يأتينا بشواهدَ على ذلك. والطريف في هذه المقالة كلِّها هو أنها، مع ذلك، لا تدعو إلى العلم والإجراءات العِلمية إلا بالاسم فقط، وأما حين يعرض الكاتب **لحقيقة** دراسات الشرق الأوسط غير السياسية أو ما ينبغي أن تكون عليه، فهو لا يقول شيئًا. أو بعبارةٍ أخرى، يقول إن ما يُعتدُّ به حقًّا هو ما يتَّخذه الباحثون من مواقف، أو ما يتصنَّعونه منها، وما يقولونه من ألفاظٍ رنَّانة، أو باختصار ما لديهم من أيديولوجيات. أما المضمون فالكاتب لا يُصرح به، بل إننا نكتشف ما هو أسوأ، ألَا وهو أنه يحاول عامدًا إخفاءَ الروابط القائمة بين البحث العلمي وبين ما يُمكننا أن نُسمِّيَه الإقبالَ على الدنيا والولعَ بها، وذلك حتى يُواصل إيهامنا بما يأتي به البحثُ من حقيقة بريئة من الهوى، ومن التعصب ومن السياسة.

ونحن نكتشف في هذا حقائقَ عن المؤلف أكثر مما نكتشفه عن المجال الذي يُفترض أنه يكتب عنه، وهي مفارقةٌ تتَّسم بها كلُّ المحاولات الأوروبية أو الغربية الحديثة للكتابة عن المجتمعات غيرِ الغربية. ولم يكن جميعُ الباحثين الآخرين واعين بهذه الصعوبة. ففي عام ١٩٧٣م قامت رابطةُ دراسات الشرق الأوسط، بالتعاون مع مؤسسة فورد، بتكليف فريق من الخبراء بإجراء مسحٍ للمجال كلِّه، بهدف تقييم حالته الراهنة، واحتياجاته وآفاقه ومشكلاته.[7] وكانت النتيجة مجلدًا ضخمًا حافلًا زاخرًا، عُنوانه: **دراسة الشرق الأوسط: البحث والتخصص في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية**، وكان محرره هو لينارد بايندر، ونُشِر في عام ١٩٧٦م. ولما كان الكتابُ عملًا جماعيًّا فقد اتسم بالتفاوُت المحتوم في مستواه، ولكن القارئ يستوقفُه ذلك الإيحاء العامُّ في شتى مباحثه بالأزمة والعجَلة، وهو ما لا نجده على الإطلاق في المقالة المنشورة في مجلة **الباحث الأمريكي** المذكورة. إذ إن هذه المجموعةَ من الباحثين الأمريكيين الذين لا يقلُّون امتيازًا عن نظيرهم البريطاني، ترى أن «دراسات الشرق الأوسط» مجال محاصر يمرُّ بضائقة؛ إذ لا يحظى بالاهتمام الكافي، ولا بما يكفي من المال ولا من الباحثين. (ومن المفارقات أن أحد أعضاء لجنة البحث والتدريب في الرابطة المشار إليها، وهي التي وضعت التصورَ الأول للدراسة، كان قد كتب دراسةً عن مجال دراسات الشرق الأوسط بتكليفٍ من الحكومة الأمريكية، قبل ذلك بسنواتٍ معدودة، ينتقص فيها من الحاجة إلى الدراسات المتخصصة للإسلام أو للعرب، قائلًا إن هذا المجال لا يُمثل إلا أهميةً ثانوية، من الزاويتين الثقافية والسياسية للولايات المتحدة).[8] ولننظر إلى المشكلة التي تكمُن خلف جميع المشكلات التي يُشير إليها

الباحثون المشارُ إليهم، وهي التي يعالجها المحرر لينارد بايندر بصراحةٍ في مقدمته للكتاب.

وأول جملة في المقدمة المذكورة هي «كان الدافع الأساسي، ولا يزال، وراء تنمية وتطويرِ دراسات مناطق العالم المختلفة في الولايات المتحدة، دافعًا سياسيًّا.»[9] وينطلق بايندر بعد ذلك إلى استعراض جميع القضايا التنظيمية والفلسفية التي تواجهُ المتخصِّص الحديثَ في الشرق الأوسط، دون أن يغفل ولو للحظةٍ عن الحقيقة — وهي حقيقةٌ واقعة — التي تقول إن دراسات الشرق الأوسط تعتبر جزءًا من المجتمع الذي تُجْرى فيه، إن صحَّ هذا التعبير. وفي نهاية المسح الذي يُجريه، وبعد أن يقول بصراحةٍ إن جميع المسائل الأساسية المطروحةِ بشأن هذا المجال، حتى أولاها وأبسطها، لا تخلو من أحكام القيمة — مثل التساؤل عمَّا إذا كان علينا أن نبدأ بدراسة الهياكل الاجتماعية أو بدراسة الدين، أو مثل المفاضلة في الأهمية للباحث بين الهياكل السياسية وبين معدلات دخل الفرد — وبعد أن يقول أيضًا إنه، حتى إذا «كانت التوجُّهات المبنيَّة على القيمة في دراسات الشرق الأوسط أدقَّ على الفهم في معظم الأحيان من منظورات المعلومات الحكومية» يقول «إن المشكلة لا يمكن تجنُّبها.»[10] ويحاول بايندر في آخر المقدمة تلخيصَ تأثير السياسة في مدى صدقِ ما ينتهي إليه الدارسون الغربيون للثقافات الأجنبية.

إنه لا يتردَّد في التسليم بأن لكل باحثٍ «توجُّهات تحكمها القيمة» وبأنها تؤثر في نتائج بحوثه، ولكنه يستدركُ قائلًا «إن التوجهات المعياريَّة للمباحث العِلمية» تُقلل من آثار الانحراف الذي تأتي به «الأحكام الخاصة» الشخصية. ولا يشرح لنا بايندر أساليبَ أداء «المباحث العلمية»،[11] بل ولا يحدد لنا ما تتَّسم به تلك «المباحث» من طاقاتٍ قادرة على تحويلِ الأحكام البشرية إلى تحليلاتٍ رائعة مَهيبة. وكأنما كان يريد معالجةَ هذه المسائل بصورةٍ ما فأضاف عبارةً في آخر حُجتِه تتَّسم بغموضٍ لا ضرورة له، ولا تُمثل أيَّ استمرار لما جاء قبلها، إذ يقول إن المباحث العِلمية «تُقدم لنا أيضًا المناهج اللازمة لاستكشاف القضايا الأخلاقية التي تنشأ في سِياق مجال البحث». أية قضايا أخلاقية؟ أي مناهج؟ أي سياق لأي مجالات؟ لا نجد لديه الشرح. ولكن النتيجة التي يتوصَّل إليها تكتسي مظهرَ الجِدِّية المُحيرة المُربكة، إلى الحدِّ الذي يبثُّ في نفسك الثقةَ في هذه «المباحث العلمية»، وهو ما يدفعك إلى الاطمئنان دون أن يشرحَ لك على الإطلاق ما تدور حوله هذه «المباحث العلمية».

بل إنه حتى حين يعترف كاتبٌ من الكتَّاب بما للضغوط السياسية الفظة من تأثيرٍ في دراسات الشرق الأوسط، فإنه يميل إلى إخفاء هذه الضغوط، فكأنما تبخَّرَت في الهواء، ومن ثم إلى إعادة السُّلطة «المعتمدة» لما يُسمَّى «الخطاب الاستشراقي». ولا بأس من تَكرار ما قلناه من أن السلطة تنبُع من القوة الكامنة في الثقافة الغربية، والتي تسمح لدارسي الشرق أو الإسلام بأن يقولوا أقوالًا عن الإسلام وعن الشرق ظلَّت سنواتٍ عديدةً لا تقبل الطعن فيها تقريبًا. فمَن سوى المستشرقين قد تَحدَّث ولا يزال يتحدَّث باسم الشرق؟ ولم يكن يُخالج المستشرقَ في القرن التاسع عشر، أو باحثَ القرن العشرين، مثل لينار بايندر، أيُّ شكٍّ في قدرة «مجال الدراسة» — ولاحِظ أنه لا يقول الشرق نفسه أو شُعوبه — على تزويد الثقافة الغربية بكل ما تحتاج إلى معرفته عن الشرق، وهكذا، فإن كل مَن يستطيع استعمال لغةِ ذلك المبحث العلمي، ونَشْر مفاهيمه، وإجادة تطبيق أساليبه، وحيازة ما يُؤهِّله له، يستطيع أن يتجاوز التعصُّبَ والظروف الحاضرة لِيُصدر أحكامًا عِلمية. وهذا الإحساس بالاكتفاء الذاتي، والقدرة على التصحيح الذاتي، وطاقة التزكية الذاتية، هو الذي منَح ولا يزال يمنح الاستشراقَ لغته الطنَّانة التي يستعملها دون حرج وباطمئنانٍ بالغ. وبايندر يقول إن المباحث العلمية، لا شعوب الشرق، هي التي تُحدد القضايا المعيارية بصفة عامة؛ إذ إن هذه المباحث، على حدِّ قوله، لا رغبات أهل المنطقة، ولا أخلاقيات الحياة اليومية، هي التي «تقدم لنا المناهجَ اللازمة لاستكشاف تلك القضايا الأخلاقية التي تنشأ في سياق هذا المجال».

وهكذا نرى، من ناحية، أن «المباحث العلمية» تعتبر هنا مؤسسات أكثرَ مما تُعتبر أنشطة، وأنها من ناحية أخرى تحدد تنظيمَ ووضع المعايير لما تدرسه (وهو ما أنشأته هي أيضًا من زاويةٍ معينة) بأيسرَ مما تُحلل ذاتها أو تتأمَّل ما تفعل. والمحصلة التي نخرج بها من هذا، إذا سمحنا لأنفسنا بترَف الإطناب، يمكن أن يقال إنها المعرفة الكاملة بثقافةٍ مختلفة. صحيحٌ أن الغرب له مُنجزات هامة في دراسة الإسلام، فقد تولى تحقيقَ بعض النصوص، وأضفى الدقةَ البالغة على بعض التوصيفات الوضعية للإسلام الكلاسيكي، وأما فيما يتعلق بالأبعاد **الإنسانية** للإسلام المعاصر، أو بمحنة التعرُّض لجهود التفسير المتباينة، فإن «المباحث العلمية» في مجال دراسات الشرق الأوسط المعاصرة لم تُقدم إيضاحاتٍ كبيرةً لهذه أو تلك ولم تُساعد أيًّا منهما.

لا يمكننا أن نقول إن دراسة الإسلام اليوم «حُرة» أو «بريئة» في أيِّ جانب من جوانبها تقريبًا، أو إن الضغوط المعاصرة المُلحَّة والعاجلة لا تُحدد مسارَها. وما أبعدَ

هذا عن الموضوعية غيرِ السياسية التي يصف بها الكثيرون من الباحثين في مجال الاستشراق عمَلَهم، وهو يبتعد البُعدَ نفسه تقريبًا عن الحتمية الآلية التي يحاول بها الماديون السوقيون تفسيرَ جميع الأنشطة الفكرية والثقافية، قائلين إن القُوى الاقتصادية هي التي تُحدد مسارها وتتحكم فيها مسبقًا، وهو يبتعد البعدَ نفسه تقريبًا عن الثقة «المناسبة» للمتخصصين الذين يُولُون إيمانهم الكاملَ للكفاءة الفنية «للمباحث العلمية»، وفي موقع ما بين هذه الأطراف المتباعدة تُحقق «مصالح» المفسِّر ذاتَها، وتنعكس آثارُها على الثقافة كلِّها بصفة عامة.

ولكننا نجد هنا درجةً أقلَّ من التنوع والحرية عمَّا نُحب أن نتصوره. إذ ماذا عساه أن يُضفِيَ الأهميةَ والطرافة على موضوع يمكن اعتبارُه أكاديميًّا أو حتى أثريًّا إن لم يكن السلطة والإرادة؟ ونحن نرى أن المجتمع الغربي يقوم (مثل كل المجتمعات الأخرى ولو بدرجاتٍ مختلفة) بتنظيم هذين العاملين، ويتيح لهما أن يتحقَّقا بصورٍ متفاوتة، وأن يمارسا قدرًا هائلًا من النفوذ الخاصِّ بهما، والذي يتجاوز الضرورات الحاضرة المباشرة الضيقة. ولسوف أضرب مثالًا بسيطًا حتى تتضح المسألةُ بسرعة، وبعدها ننطلق إلى دراسة بعض التفصيلات.

ينظر الجمهور في أمريكا وأوروبا اليوم إلى الإسلام باعتباره «أنباءً» من نوعٍ لا يسرُّ على الإطلاق. ويسوق التناغمُ بين أجهزة الإعلام وبين الحكومة وبين خبراء الجغرافيا السياسية — إلى جانب الأكاديميين من ذَوي الخبرة في الإسلام، رغم كونهم يَشغلون مكانًا على هامش الثقافة بوجهٍ عام — في اعتبار أن الإسلام يُمثل تهديدًا للحضارة الغربية. ولكن هذا لا يعني أننا لن نجدَ في الغرب إلا التصويرَ الذي ينتقص من قدر الإسلام أو يكتسي بطابع العنصرية، فأنا لا أقول بهذا ولا أتفق مع من يقوله، لكنني أقول إن الصور السلبية للإسلام سائدةٌ إلى درجةٍ أكبرَ ممَّا عداها، وإن هذه الصور لا تتفق مع «حقيقة» الإسلام (ما دُمنا سلَّمنا بأن ما يُشار إليه باسم «الإسلام» ليس حقيقةً طبيعية، بل هو بِناء مركَّب أنشأه إلى حدٍّ ما المسلمون والغربُ بالأساليب التي حاولتُ وصفها فيما سبق)، ولكنها تتفق حول ما ترى القطاعاتُ البارزة أنه «الإسلام». وتتمتع هذه القطاعاتُ بالسلطة وبالإرادة اللازمتين لنشر **تلك** الصورة المُحدَّدة للإسلام، ومن ثَم فإن هذه الصورةَ تزداد انتشارًا وحضورًا بحيث تسود ما عداها. وكما قلت في الفصل الأول، يجري ذلك وفقًا لعوامل اتفاق الآراء، وهو الاتفاق الذي يضع الحدودَ ويُمارس الضغوط.

ومن المفيد أن ننظر في الحلقات الدراسية الأربع التي عُقدت في الفترة من ١٩٧١م إلى ١٩٧٨م، بتمويلٍ من مؤسسة فورد، في جامعة برنستون، وهي مكان ذو جاذبية واضحة لعقدِ الحلقات الدراسية الأكاديمية؛ لأسباب اجتماعية وسياسية كثيرة. فإلى جانب شهرتها العامة، يوجد في الجامعة برنامج لدراسات الشرق الأدنى ذاعت شهرته، ويتمتع باحترام كبير، وكان يسمى حتى عهدٍ قريب قسم الدراسات الشرقية، وكان الذي أنشأه هو فيليب حِتِّي منذ نصفِ قرنٍ تقريبًا. ويُسيطر على التوجُّه الحاليِّ للبرنامج — مثل توجُّهِ الكثير من برامج الشرق الأدنى الأخرى — علماءُ الاجتماع والسياسة. إذ يَقِلُّ مثلًا عددُ المناهج الدراسية الخاصة بالآداب الكلاسيكية الإسلامية من عربيةٍ وفارسية، وعدد المتخصصين فيها من الأساتذة، عن نظائرِ هذا وذاك في علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع والتاريخ الخاصة بالشرق الأدنى. والتعاون بين هذا البرنامج وبين مؤسسة فورد، مؤسسة العلوم الاجتماعية الأولى في البلد، يدلُّ (وأضيف أنه قد قُصد به أن يدلَّ) على التمتُّع بسلطةٍ علمية وثقةٍ مرجعية من الطراز الأول في الولايات المتحدة. ومن ثَم فإن أي موضوعٍ يحظى بالتركيز عليه تحت رعايتها يجرى إبرازه إبرازًا لا شكَّ فيه، فما تقترحه برنستون وما تموله فورد يوحي (ويقصد به أن يوحي) بقضايا جديرةٍ بالتأكيد والأولوية، وتتمتع بأهميةٍ بالغة. وإن شئنا الإيجاز قلنا إن الحلقات الدراسية المذكورة، على الرغم أن واضعيها ومُديريها من الأكاديميين، قد عُقِدَت ونُصْبَ عينَيها المصلحةُ القومية. أي إن البحث العلمي كان يعتبر في خدمة تلك المصلحة، وعلى نحوِ ما سوف نرى، كان اختيار الموضوعات يشير إلى أن كلَّ ما يتمتع بأفضلية سياسية لدى الحكومة؛ كان يؤدِّي في الواقع إلى فرض مجالاتٍ بحثية معينة. ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد أن مؤسسة فورد وجامعة برنستون لم يكن من المحتمل، بل ومن غيرِ المحتمل الآن، أن يُبدِيَا الاهتمامَ بعقد حلقات دراسية «فاخرة» حول نظرياتِ النحو العربي في العصور الوسطى، على الرغم من إمكانِ إقامة الحُجَّة على زيادة أهمية عقدِ حلقة دراسية حول هذا الموضوع، من الناحية الفكرية الصرفة، عن أهمية أيٍّ من الحلقات التي عُقِدَت.

مهما يكن من أمر، فعلينا أن نسأل: ماذا تناولَت الحلقاتُ الدراسية؟ ومَن الذي حضرها؟ كانت إحداها تتناول موضوع «الرِّق والمؤسسات المرتبطة به في مناطق الإسلام في أفريقيا». وكان الاقتراح الخاص بعقدِ هذه الحلقة يركز تركيزًا شديدًا على خوف أفريقيا واستيائها من المسلمين العرب، كما يذكر أيضًا أن «بعض العلماء الإسرائيليين» قد حاوَلوا تحذير البلدان الأفريقية من الاعتماد أكثرَ مما ينبغي على الدول العربية التي

قامت «في الماضي بإفراغ أراضيهم من سكَّانها.»[12] وهكذا فإن «رُعاة» هذه الحلقة الذين اختاروا هذا الموضوع يؤكِّدون قضيةً من المؤكد أن تؤدِّيَ إلى تعكير صفوِ العلاقات بين المسلمين الأفريقيِّين والعرب، وقد دفعَتهم محاولةُ تحقيق هذا الهدف إلى عدم دعوة أيِّ علماء من العالم الإسلامي العربي.

وعُقِدَت حلقةٌ دراسية أخرى حول نظام «الذمِّيين»، وكان محورها الرئيسي هو «وضع الأقليات، وخصوصًا الأقليات الدينية، داخل الدولة الإسلامية في الشرق الأوسط»[13] أما «الذميُّون» فتعبيرٌ يُشار به إلى جماعات الأقليَّات المستقلة نسبيًّا داخل الدولة العثمانية. وبعد تَفكُّك هذه الدولة، وانتهاء شتى النُّظم الاستعمارية الفرنسية والبريطانية، نشأ عددٌ من الدول الجديدة في الشرق الأدنى في زمن الحرب العالمية الثانية تقريبًا. وكانت كلٌّ منها، أو حاولَت أن تكون «دولة أمة»، فكانت إحداها (إسرائيل) دولةَ أقليةٍ دينية في إطار الدول الإسلامية المحيطة بها، وقُدِّرَ لدولةٍ أخرى (لبنان) أن تقوم بتمزيقها، إلى حدٍّ كبير، أقليةٌ مناوئةٌ من غير المسلمين، تتلقَّى الأسلحة من إسرائيل وتحظى بمناصرة الولايات المتحدة.

كان ذلك المحور أبعدَ ما يكون عن الموضوع الأكاديمي المحايد، «فنظام الذميين» تعبير، حتى في وضعه بهذه الصيغة، عن الحلِّ السياسي المفضل للمشاكل المعقَّدة لمسألة الجنسية والقضايا العِرقية في العالم الإسلامي المعاصر، ومهما تكن الأسباب الأكاديمية من وراء دراسته، فإن نظام أهل الذمة يُمثل ارتدادًا ونكوصًا إلى عهدٍ سالف بائد، كانت القُوى الاستعمارية (عثمانيةً أو غربية) تُطبق فيه سياسةَ «فَرِّقْ تَسُدْ»؛ حتى تتحكمَ في أعدادٍ هائلة من السكان الذين قد يقومون بمُناوَأتِها. وأما الأغلبية السُّنية من سكان هذه المنطقة، وبعض الأقليات أيضًا، فلقد كان التاريخُ القريب للعالم الإسلامي الحديث يُمثل لها نضالًا في سبيل تَخَطِّي التقسيمات العِرقية والدينية؛ وصولًا إلى نوعٍ ما من الديموقراطية العلمانية (ربما كانت وَحدَوية). ولم تنجح أيُّ دولة من دول المنطقة في تحقيق ذلك إلا في دنيا السياسات المعلنة (وغير المطبَّقة في العادة)، ولكن إسرائيل والطائفة المارونية التي تنتمي إلى أقصى اليمين في لبنان قامتا بحملةٍ مُستعِرةٍ في سبيل العودة إلى هيكلٍ للدولة يقوم أساسًا على تمتعِ الأقلية العِرقية بالحكم الذاتي وترتبط بروابطَ ثنائيةٍ مع قوة «راعية» أجنبية أو دولة عُظمى. ولم يكن من قَبيل المصادفة أن واضعي خُطة الحلقة الدراسية قد اقترَحوا تطبيق هذا الحل على الفلسطينيين أيضًا؛ إذ إن الشخص الذي أحضَروه إلى برنسون للحديث عن «الأقلية» العربية الفلسطينية

(ويا للسخرية المريرة في وصفِهم بالأقلية!) كان أستاذًا إسرائيليًّا. ولا يمكننا أن نعزوَ عقْدَ هذه الحلقة الدراسية حول هذا الموضوع البالغ الحساسية في الولايات المتحدة في مثلِ ذلك الوقت (١٩٧٨م) ومشاركة عددٍ كبيرٍ من أفراد الأقليات الدينية والعرقية المعادية للحكم الإسلامي المزعوم (وهم مَن يمكن أن يعودوا بالفائدة على راسِمي السياسات الأمريكية) إلى أيِّ اهتمام عِلمي أكاديمي محض. ولم يكن من المصادفات أيضًا أن الداعيَ الرئيسي إلى عقدِ هذه الحلقة الدراسية كان الباحثَ نفسه الذي أشرتُ إليه آنفًا، نفس الشخص الذي امتدح حب الاستطلاع الفكري في الغرب، وسخر من جميع الأكاديميين وجميع غير الأوروبيين الذين كانوا يَشْتَمُّون مؤامرةً سياسية في كل شيء.

كانت الحلقة الدراسية الأولى قد ناقشَت تطبيق أساليبِ التحليل النفسي وطرائق التحليل المتبَعة في العلوم السلوكية في تفهُّم المجتمعات الحديثة بالشرق الأوسط. وصدَر فيما بعدُ مجلد يتضمَّن أعمالَ تلك الحلقة الدراسية.[14] وقد حقَّقَت الحلقة الدراسية ما كُنا نتوقَّعه، بصفةٍ أساسية، إذ انْصبَّ تركيزُها الرئيسي على دراسات الشخصية القومية (ولو أن المجلد يتضمَّن نقدًا كتَبه علي بنوزازي لما يزعمون أنه دراسات الشخصية الإيرانية، وهو نقدٌ يقوم على أسسٍ عِلمية صارمة ويتَّسم بالوضوح، وقد أصاب كبدَ الحقيقة حين ربط بين هذه الدراسات المزعومة وبين أهدافِ التلاعب للدول الإمبريالية ذات المطامع في إيران).[15] كانت نتائج الحلقة الدراسية متوقَّعةً إلى الحد الذي يدعو إلى الانقباض؛ إذ لا يملُّ الكتاب من تَكرار الإشارة إلى أن المسلمين يعيشون في عالمٍ وهمي، وأن الأسرة تُمارس القمع والكبت، وأن معظم القادة مُصابون بأمراضٍ نفسية، وأن المجتمعات لم تصل إلى مرحلة النضج بعد، وهلمَّ جرًّا، ولا يُقدم هذا الكتابُ إلينا ذلك كلَّه من وجهة نظر علماء يسعَون إلى تغييرِ هذه المجتمعات بحيث تصل إلى «النضج»، بل من منظور علماء مُحايدين، موضوعيِّين، لا يتقيَّدون بأحكام قيمة، ولكن الكتاب لا يحسب حسابًا للمواقع التي يَشغَلُها هؤلاء العلماءُ (مهما يبلغ حِيادُهم وتحررهم من أحكام القيمة) في علاقاتهم بالشركات الكبرى والسلطات الحكومية، ولا يأخذ في اعتباره الدورَ المنوط بأبحاثهم في تنفيذ السياسات الحكومية تجاه العالم الإسلامي، أو ما يترتب على تطبيق المناهج النفسية عندما يقوم مجتمعٌ قويٌّ بدراسة مجتمع أقلَّ قوةً منه.

ولم تتناول الحلقة الدراسية الرابعة بحثَ أيٍّ من هذه الأمور، وكان عنوانها «الأرض، والسكان، والمجتمع في الشرق الأدنى: دراسات في التاريخ الاقتصادي من فجر الإسلام إلى القرن التاسع عشر». وقد صُوِّرَت هذه الحلقةُ نفسُها، مثلُ غيرها من الحلقات،

باعتبارها عِلميةً وغير منحازة، وإن استطعنا أن نستشفَّ تحت السطح اهتمامًا مُلحًّا إلى حدٍّ بعيد ويتعلق بالسياسات، وكان في هذه الحالة اهتمامًا بالعلاقات ما بين حيازة الأراضي، والأنساق السكانية، وسلطة الدولة، باعتبار هذه العلاقة مؤشرًا على الاستقرار (أو عدم الاستقرار) في المجتمعات الإسلامية الحديثة. ولكن ينبغي ألا نستخلصَ من هذا أن كل مساهمة في الحلقة الدراسية كانت تفتقر إلى القيمة الموضوعية، أو أن كل مشاركٍ في الحلقة كان طرَفًا في مؤامرةٍ شنيعة؛ فلقد أبدى القائمون على تنظيم الحلقة حِكمةً بالغة في أنْ كفَلوا تحقيق «التوازن» بين الآراء، وكفلوا للحلقة الدراسية أن تتَّسم، إجمالًا، بسِمات المسئولية والجِدِّية. ومن ناحية أخرى علينا ألا نقعَ في شَرَك اعتبار الحلقة مساويةً للمجموع الحسابي لأجزائها الكثيرة المنفصلة. فلقد عَمِلَت الحلقات الدراسية الأربع معًا، في اختيار الموضوعات والاتجاهات العامة، على تشكيل الوعي بالإسلام بأسلوبٍ يضمن إما إقامة مسافةٍ تفصِلُنا عنه باعتباره ظاهرةً مُعادية، وإما تأكيدَ بعض جوانبه التي نستطيع «التصدِّيَ» لها في سياساتنا.

وفي هذا الصدد كانت الحلقاتُ الدراسية التي عُقدت في جامعة برنستون حول الإسلام تتَّفق مع تاريخ برامج الدراسات لبعض مناطق العالم الثالث الأخرى، في الولايات المتحدة — مثل الفترة التاليةِ مباشرةً للحرب في الدراسة الأكاديمية للصين.[16] أما الفرق فهو أن البرامج الإسلامية لا تزال في حاجةٍ إلى «مراجعة» وتنقيح؛ إذ لا تزال تُسيطر عليها مفاهيمُ بالية، وغامضةٌ إلى حدٍّ غير معقول (مثل مفهوم «الإسلام» نفسه)، إلى جانب مصطلح فكري انقطعَت صِلاته بالتطورات العامة في العلوم الإنسانية وفي المجتمع كله؛ فلا يزال من الممكن أن يُقال عن الإسلام ما لا يمكن قَبوله ببساطة إن قيل عن اليهودية، أو عن أبناء آسيا الآخرين، أو عن السُّود، ولا يزال من الممكن أن تُكتب عن التاريخ الإسلامي، وعن المجتمع الإسلامي، دراساتٌ يُسعدها أن تتجاهلَ كلَّ ألوان التقدم الكبرى في نظرية التفسير منذ نيتشه وماركس وفرويد.

والنتيجة هي أننا لن نجدَ في الدراسات الجارية للإسلام إلا أقلَّ القليل مما يمكن أن يعود بفائدةٍ ما على العلماء المهتمِّين بالمشكلات المنهجية لعلم كتابة التاريخ بصفةٍ عامة، مثلًا، أو بتحليل النصوص. ولكن الذي يحدث، إذا اعتبرنا الحلقات الدراسية المعقودةَ في جامعة برنستون خيرَ نموذج لما نقول، هو أن يظهر عملٌ عِلمي عن الإسلام (مثلما ظهَر المجلد الذي يتناول علمَ النفس في دراسات الشرق الأوسط) ثم تقوم بعرضه أو «مراجعته» دورية أو دوريتان من المجلات البالغة التخصص، ثم يختفي. إن هذا

العامل وحده دون غيره، وأقصد به الموقع الهامشي الذي تَشغله الدراسات الإسلامية، وما يريدونه لها من أن تظلَّ مقطوعةَ الصلة بالثقافة العامة، هو الذي يُتيح للباحثين مواصلةَ فِعل ما يفعلون، ولأجهزة الإعلام أن تتولى مهمةَ نشر الصور العنصرية الساخرة للشعوب الإسلامية. وبهذا الأسلوب تُواصل قاعدةُ البحوث الأكاديمية تدعيمَ بقائها، ويستمرُّ الزبائن الذين يشترون أخبار الإسلام في تلقِّي جرعاتٍ هائلة من التهريج حول الحدود (العقوبات) الإسلاميةِ والحريم، وهو القُوت الذي تُقدمه أجهزة الإعلام لهم على مدى عقودٍ مَديدة. وعندما تقع عيونُ الجمهور على الخبراء، فهم يظهرون باعتبارهم خبراءَ دعَت إلى ظهورهم أزمةٌ طارئة فاجأت «الغرب» دون استعدادٍ لها. وهم لا يُخففون من وقْع أقوالهم، ولا يتحرَّون الرهافةَ في التعبير، بدافع أيِّ تعاطف ثقافي قديم مع الإسلام، على نحوِ ما يحدث في بريطانيا أو فرنسا، إذ لا يُعتبرون إلا فنيِّين يحملون «عُدَّة عمل جاهزة من أدوات الصنعة» (وهذه هي عبارة دوايت ماكدونالد)[17] لتقديمها إلى الجمهور الذي يُساوره القلق. والجمهور يتقبَّلهم بطِيب خاطر، فهُم يُلبُّون المطلب الذي يصفه كريستوفر لاش بأنه:

> الطلب الكبير بصورة غير مسبوقة على الخبراء، والفنيين والمديرين [الذي أوجَده ما يُسميه لاش «نظام ما بعد العصر الصناعي»] إذ يزداد اعتماد الشركات والحكومة، في ظلِّ ضغوط الثورة التكنولوجية، والزيادة السكانية المستمرة، وحالة الطوارئ الممتدة بلا أجل مسمًّى بسبب الحرب الباردة، على جهاز شاسع من أنظمة البيانات التي لا يفهمها إلا المختصُّون المدرَّبون؛ ومن ثَم أصبحت الجامعات نفسها مصانعَ الإنتاج الخبراء بالجملة.[18]

ولقد بلغَت درجة الجاذبية التي يتمتَّع بها سوقُ الخبراء، وما يُدِرُّه من أرباح، حَدًّا جعل معظمَ الدراسات الخاصة بالشرق الأوسط تتوجَّه إلى هذا السوق. وهذا السبب وحده يُفسر لنا عدمَ التفاتِ أي مجلة راسخةِ القدم (وكذلك الكتب التي كتبها العلماءُ الراسخون في الآونة الأخيرة) إلى بعض الأسئلة الأساسية؛ مثل: **لماذا** نقوم بدراسات الشرق الأوسط؟ **ومن الذين** نتوجَّه إليهم بصفقاتها؟ الواقع أن طمس الوعي المنهجي يشترك في حدوده اشتراكًا كاملًا مع وجود السوق (الحكومات والشركات والمؤسسات)؛ فالإنسان لا يَسألُ ببساطةٍ عن سببِ ما يفعله إذا وجَد الزبائن الذين يُقدِّرون إنتاجه، أو الذين يمكن أن يتقبَّلوه على الأقل. بل إننا نرى ما هو أسوأ؛ فالباحث يتوقف عن التفكير في الإقليم والبشر المقيمين فيه، وهم الذين تُجرَى الدراسات عنهم، فإذا كان «الإسلام»

هو موضوعَ الدراسة لم ينظر إليه باعتباره مشاركًا له في الحوار بل باعتباره، بأحد المعاني، سلعة. والنتيجة العامة هي نوع من سوء النية الراسخ في المؤسَّسة «العلمية». فإذا وجَّه أحدٌ من خارجِها انتقادًا لها كان الردُّ هو رفع راية أمانة البحث العلمي، وشرف المجال الذي ينتمي إليه، ورأيتَ الاستعداد لإبداء الغطرسة بالألفاظ الرنَّانة في نفي الانحياز السياسي، ووجدتَ الباحثِين يُهنِّئون أنفسهم بصورةٍ تدعم ما يجري حاليًّا إلى ما لا نهاية.

لقد تحدَّثتُ حتى الآن عن عملٍ يتَّسم بالعُزلة أساسًا، ومعنى هذا في هذه الحالة أن الباحث يُمارس عملَه في إطار ردِّ الفعل إزاءَ ما تطلبه منه شتى المصالح؛ فهو يسترشد بما يراه أفرادُ طائفته من الباحثِين صحيحًا، أكثرَ مما يسترشد بضرورات التفسير الأصيل، وقبل ذلك كله فإن الثقافة العامة تفرض العزلةَ على عمله، وتضعه في موقعٍ هامشي إلا في أوقات الأزمات. أي إنه يفتقر إلى كِلا الشرطين اللازمين لمعرفةِ ثقافة أخرى؛ وهما الاتصال الذي لا إكراهَ فيه بثقافة أجنبية من خلال التبادل الحقيقي، والتزام الحذر في التفسير كذلك، وهذا الافتقار يفرض العزلة، والنظرة المحلية الضيقة، والدوران في حلقاتٍ مُفرَغة في تغطية الإسلام. وما له مَغزاه أن هذه الأمور تُوضِّح أيضًا أن تغطية الإسلام ليست تفسيرًا بمعناه الأصيل، بل تأكيدٌ للسلطة. وأجهزة الإعلام تقول ما تشاء عن الإسلام لأنها تستطيع ذلك. والنتيجة أن نرى «الحدود» الإسلامية (العقوبات) وصورةَ «المسلمين» الصالحين (في أفغانستان على سبيل المثال) تَسودان المشهد الحاليَّ بلا تمييز، ولا تكاد التغطيةُ تشمل شيئًا آخر؛ لأن كل ما يقع خارج نطاق التعريف المتفَق عليه لما هو مهم لا يعتبر مرتبطًا بمصالح الولايات المتحدة، ومفهوم أجهزة الإعلام للموضوع الصحفي الناجح. ومن ناحية أخرى نجد أن الدوائر الأكاديمية تستجيب لما تفهم أنه يُلبِّي المطالب الوطنية، ويستجيب لحاجة الشركات، والنتيجة هو أنها تقوم بـ «نحت» موضوعات دراسات إسلامية مناسبة من كتلة هائلة من التفاصيل الإسلامية، وهي الموضوعات (الرِّق، ونظام أهل الذمَّة، وهلم جرًّا) التي تحدد صورة الإسلام والدراسة الصحيحة للإسلام، بحيث تستبعد كلَّ ما لا يتفق تمامًا مع هذا أو ذاك. وحتى حين يحدث وتقوم الحكومة أو يقوم أحد أقسام دراسات الشرق الأوسط بإحدى الجامعات، أو تقوم إحدى المؤسسات بتنظيم مؤتمر يتناول مستقبلَ دراسات الشرق الأوسط، (وهي العبارة التي تُستخدم عادةً كنايةً عن السؤال التالي: «تُرى ماذا سنفعل إزاء العالم الإسلامي؟») نجد أن مجموعة المفاهيم والأهداف تُواصل الظهور فيه. لا يكاد يتغير شيء.

ونحن نرى المُراهنة بالكثير على هذا التَّكرار، وليس بأقلِّه أهميةً نظام «الرعاية» الذي يُدار باقتدار لا بأس به. فكبار الخبراء في هذا المجال، سواءٌ من الحكومة، أو عالَمِ الشركات أو الجامعات عادةً ما تربطهم روابطُ معينة ببعضهم البعض وبالجهات المانحة التي تُسايرهم. فالباحث الشابُّ يعتمد على شبكة علاقاته في الحصول على إعانته المالية، ناهيك بالوظيفة وإمكان نشر بحوثه في المجلات العِلمية الراسخة. والمغامرة بكتابةِ بحوث نقدية «غير وُدِّية» عن العلماء المعترَف بهم، أو عن عملهم تعني المخاطرةَ بالكثير في هذا المجال أكثرَ من مجالات التاريخ العامِّ أو الأدب. ولذلك فالمقالات التي «تُراجع» — أي تَعرض الكتبَ — مقالاتٌ لا طعم لها، وعادةً ما تميل إلى امتداح الكتاب، والنقد عادةً ما يُكتب بلغةٍ موحَّدة تكتسي أشدَّ الألفاظ إغراقًا في التحذلُق والتنطع، دون إشارةٍ على الإطلاق إلى المنهجية أو الافتراضات المسبقة. وأغربُ ما يفتقر إليه هذا المجال — وأشدُّ الظواهر شيوعًا — هو تحليل الصِّلة التي تربط البحثَ العلمي بأشكال السلطة المختلفة في المجتمع الذي يُنجز الباحثون بحوثهم من أجله. وما إن يُسْمَع صوتٌ يتحدى مؤامرة الصمت المذكورة حتى يُصبح الموضوع الرئيسي هو الأيديولوجيا والأصول العرقية، فيقال إن الناقد ماركسي، أو فلسطيني (أو إيراني أو مسلم أو سوري)، أو تتردد العبارة المألوفة: نحن نعرف طبيعة هؤلاء النقاد![19]

وأما فيما يختصُّ بالمصادر نفسِها، فهم يتعاملون معها دائمًا كأنما كانت خامدةً لا حياةَ لها، وهكذا فالباحث حين يُناقش مجتمعًا أو حركةً أو شخصية إسلامية معاصرة، فإنه يتناول موضوعَ مناقشتِه باعتباره، بصفة أساسية، من **الأدلة**، ونادرًا ما يعتبره كيانًا يتمتع بالاستقلال وبحقِّ الرد، بمعنًى من المعاني. ومن الطريف أن الخبراء الغربيين في الإسلام لم يبذلوا أيَّ محاولة على الإطلاق للتناول المنهجي للكتابة الإسلامية عن الإسلام: هل هي بحوث علمية؟ هل هي أدلة على شيء ما؟ أليست هذا ولا ذاك؟

ومع ذلك، وعلى الرغم من هذه الأحوال القاحلة إلى حدٍّ بعيد، بل وربما بسببها، يكتب بعض الكُتَّاب كتاباتٍ تتضمن معرفةً لها قيمتها عن الإسلام، وتتمكن بعضُ الأذهان المستقلَّة من عبور الصحراء. ولكننا نستطيع القول بأن الطابَع الهامشي العام والتفكُّك **الفكري** العام (في مقابل اتفاق آراء أبناء المهنة الواحدة)، وإفلاس الشروح والتفسيرات في معظمِ ما يُكتب عن الإسلام — لا في كلِّ ما يُكتب قطعًا — يرجع إلى الزمالة التي تربط بين أطراف الشبكة التي تضمُّ الشركات والحكومة والجامعات، وهي الشبكة التي تُسيطر على العمل برُمته. وهذا في نهاية المطاف هو ما يتحكَّم في كيفية

رؤية الولايات المتحدة للعالم الإسلامي. وإلا فما السبب الذي يجعل مثلَ هذا الهيكل البالغِ الغرابة للمعرفة بالإسلام ينمو ويزدهر، وقد تشابكَت فروعه، وترسَّخَت جذوره، غيرَ عابئ بما يُصيبه من فشل مرةً بعد أخرى؟

وأنجعُ منهج لِفَهم طابَعِ هذه الرؤية بدقة، وهي الرؤية التي اكتسبَت قوة الإيمان الذي لا يحتمل التساؤل، هو أن نُقارنها مرة أخرى بالموقف السائد في بريطانيا وفرنسا، وهما اللتان خلَفَتْهما الولايات المتحدة في العالم الإسلامي. ففي كلٍّ منهما كنا نجد دائمًا، بطبيعة الحال، صَفًّا من الخبراء الإسلاميين الذين ينهضون بدورٍ استشاري، ومنذ مدةٍ بعيدة، في وضع السياسات الحكومية والتجارية وحتى في تنفيذها. ولكنا كنا نجد في كلتا الحالتين أن المهمة المباشرة هي إدارة شئون الحكم في المستعمرات، وهو ما استمر قائمًا حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، وكان يُنظر إلى العالم الإسلامي باعتباره سلسلةً من المشاكل المنفصلة، وكانت المعرفة بتلك المشكلات، بصفةٍ عامة، معرفةً عِلمية تجريبية ونابعة من التصدِّي المباشر لها. صحيحٌ أن بعض النظريات والتجريدات الخاصة بالعقل الإسلامي، فيما يتعلق بـ «**الرسالة الحضارية**» عند فرنسا، وبالحكم الذاتي للشعوب الخاضعة لبريطانيا، تتدخل هنا وهناك في تطبيق السياسات، ولكن ذلك لم يكن يحدث إلا بعد وضع السياسات والشروعِ في تنفيذها مَيْدانيًّا إنْ صح هذا التعبير، وكان للحديث عن الإسلام دورٌ يكاد ينحصر في تبرير المصلحة القومية، (أو حتى المصالح الاقتصادية الخاصة) في العالم الإسلامي. وهذا هو السبب الذي يُفسِّر لنا وجودَ علماء كِبار في الدراسات الإسلامية في بريطانيا وفرنسا اليوم، واعتبارهم من الشخصيات العامة المرموقة، وأما مُبرر وجودهم، حتى بعد أن تفكَّكَت الإمبراطوريات الاستعمارية الآن، فهو الحفاظ على اهتمام فرنسا وبريطانيا بالعالم الإسلامي. والطابع الغالب لأمثال هؤلاء العلماء، ولأسباب أخرى كثيرة، هو طابعُ البحث الإنساني لا البحث في العلوم الاجتماعية، والتأييد الذي يتمتعون به في الثقافة العامة لا يرجع إلى الطلب على الخبراء الذي يتَّسم به نظامُ ما بعد العصر الصناعي، (وهو الطلب القائم في البلدَين جميعًا) مثلما يرجع إلى التيارات الفكرية والأخلاقية العريضة في المجتمع، فإن رودنسون في فرنسا أستاذٌ مرموق في فقه اللغة وهو أيضًا ماركسي شهير، وحوراني في إنجلترا مؤرِّخ ذائعُ الصيت، ورجلٌ يشي عَملُه بليبراليةٍ واضحة.[20] ولكن أمثال هؤلاء لم يعودوا يظهرون في فرنسا وفي إنجلترا، ومن المحتمل أن يحل محلَّهم في المستقبل علماءُ اجتماع بالأسلوب الأمريكي أو علماءُ آثار متخصصون.

وأما العلماء المماثلون في الولايات المتحدة فلا يُعرَفون إلا بصفتهم خبراءَ في الشرق الأوسط أو خبراءَ إسلاميين، فهم ينتمون إلى طبقة الخبراء، وأما مجال عملهم، في حدود ما يربطهم بالمجتمعات الحديثة في العالم الإسلامي، فيمكن اعتباره المرادِفَ الفكريَّ لعلم إدارة الأزمات. وهم يَدِينون بجانبٍ كبير مما يتمتعون به من مكانةٍ إلى القول بأن الولايات المتحدة تَعتبر العالم الإسلامي منطقةً استراتيجية حافلةً بالمشكلات **التي يمكن** أن تنشأ، (وإن لم تكن دائمًا مشكلاتٍ حقيقية). وعلى امتداد العقود العديدة التي توَلَّت فيها بريطانيا وفرنسا إدارةَ شئون المستعمرات الإسلامية، تكوَّنت لديهما بصورة طبيعية طبقةٌ من الخبراء بالمستعمَرات، ولكن هذه الطبقة لم تُفرز ما يتبعها أو ما نراه مُلحقًا بها في الولايات المتحدة، أي شبكة التحالف بين دراسات الشرق الأوسط والحكومة والشركات. كان أساتذة اللغة العربية، أو الفارسية، أو المؤسسات الإسلامية، يقومون بعملهم في الجامعات البريطانية والفرنسية؛ وكانوا يتلقَّون الدعوة من وزارات المستعمرات أو من الشركات التجارية الخاصة لإسداء المشورة أو حتى للمشاركة فيها، وكانوا أحيانًا يعقدون المؤتمرات؛ لكنهم فيما يبدو لم يُنشِئوا هيكلًا مستقلًّا خاصًّا بهم، يتولى الإنفاقَ عليه بل والمحافظةَ على وجوده القطاعُ التجاريُّ الخاص، أو يتلقى الدعمَ المباشر من المؤسسات والحكومة.

وهكذا تُحدد المعرفةَ بالعالم الإسلامي وتغطيةَ أنبائه في الولايات المتحدة عواملُ الجغرافيا السياسية والمصالح الاقتصادية، وعلى نطاقٍ هائل من المحال تحقيقُه للفرد، ويدعم هذه العواملَ ويساعدها هيكلٌ لإنتاج المعرفة يكاد يُماثله في ضخامته واستحالةِ التحكم فيه. وما عسى أن يفعله دارسُ قبائل الجزيرة العربية أو قبائلِ الإمارات العربية إزاء العقَبة التي يُمثلها وجودُ شركة النفط بينه وبين هذه القبائل، وإزاء الحديث الجادِّ عن قوات الانتشار السريع والعمل على تنفيذها، (انظر موضوع الغلاف مجلة **نيوزويك** في ١٤ يوليو ١٩٨٠م بعنوان «الدفاع عن حقول النفط: زيادة الحشود العسكرية الأمريكية» في منطقة الخليج، وإزاء الجهاز الكامل من العاملين في مجال الشرق الأوسط بوزارة الخارجية الأمريكية، وبالشركات والمؤسسات، وشتى كبار الأساتذة من المستشرقين؟ تُرى أيُّ لون تكتسبه المعرفة بثقافة أخرى في الواقع حين تكون محاطةً بسِياجٍ من الافتراضات النظرية التي تقول إن «أزمة الهلال» أزمة مُلِحَّة عاجلة، من ناحية، وسياجٍ من الروابط المؤسسية المزدهرة بين الدراسة العِلمية، والشركات التجارية، والحكومة، من ناحية أخرى؟

ولأختتم هذا القسمَ بمحاولة الإجابة عن هذا السؤال بحقائقَ من الواقع، في جزأين، يتعلق الجزءُ الأول بالأوضاع الفعلية، وبالحقائق والأرقام التي تحكم ما يمكن أن نُسميَه التغطيةَ العملية، والتي تُعتبر «صحيحة» للإسلام. وسوف أُركِّز على الولايات المتحدة وإن كنت أرى أنَّ موقفًا مماثلًا إلى حدٍّ بعيد قد بدأ يَسود في أوروبا، تدريجيًّا، أيضًا. يقول مسحٌ فرنسي مفيدٌ للمراكز الأمريكية لدراسات الشرق الأوسط: إن عددًا يبلغ تقريبًا ١٦٥٠ متخصصًا في الشرق الأوسط كان يقوم في عام ١٩٧٠م بتدريس لغات المنطقة لعددٍ من طلاب الدراسات العُليا يبلغ ٢٦٥٩ طالبًا، و٤١٥٠ من طلاب الدرجة الجامعية الأولى (وهم يُمثلون على الترتيب ١٢ في المائة و٧,٤ في المائة من مجموع عدد طلاب الدراسات العليا، والدرجة الجامعية الأولى) الذين اختاروا «دراسات المنطقة» مادةً رئيسية.[21] وقد اختار الموادَّ الدراسية الخاصةَ بالشرق الأوسط التي تشملها «دراسات المنطقة» عددٌ من طلاب الدراسات العليا يبلغ ٦٤٠٠ طالبًا، وعددٌ من طلاب الدرجة الجامعية الأولى يبلغ ٢٢٣٠٠ طالبًا (وكان يمثِّل نسبة ١٢,٦ من المجموع) ولكن رسائل الدكتوراه التي كُتِبَت في مجال دراسات الشرق الأوسط في الأعوام الأخيرة كانت لا تُشكل إلا نسبةً ضئيلة بالمقارنة بغيرها؛ إذ لم يتقدَّم بها إلا أقلُّ من واحدٍ في المائة من طلاب الدكتوراه في البلد.[22] وتقول دراسةٌ تتَّسم بالعمق والفِطنة لمراكز الشرق الأوسط في الجامعات الأمريكية كتبها ريتشارد نولت (والطريف أن شركة إسو للشرق الأوسط، وهي فرعٌ من فروع شركة إكس كون للنفط، هي التي كلَّفَته بإعدادها) ونشَرها في عام ١٩٧٩م، إن وزارة التعليم الأمريكية كانت تُساند «دراسات المنطقة» بهدف «إعداد الخبراء والمتخصصين بسرعةٍ وبأعدادٍ كبيرة؛ لتلبية أغراض الشركات والأغراض الحكومية والتعليمية». ولقد استجابت الجامعاتُ لهذه النظرة، وقد أصاب نولت حين كتَب يقول: «تعتبر مراكز الشرق الأوسط، من وجهة النظر الجامعية، آليةَ تسويق جديدةً تُبشر بالخير لإنتاج الجامعات؛ إذ لن تقتصر على المساعدة في زيادة قابلية هذا الإنتاج للتسويق، من المتخصصين في شتى الفروع العلمية المفيدة من دراسات المنطقة، والمهنيين اللازمين للأسواق الجديدة التي يمكن أن تتَّسع اتساعًا هائلًا، لكنها سوف تُساعد أيضًا في إنشاء هذه الأسواق». ويقول أيضًا فيما يتعلق ببرامج الماجستير: «تتمتع الأسواق الحكومية، وأسواق الشركات والمصارف وغيرُ ذلك من الأسواق المهنية بالرَّوَاج النسبي فيما يتعلق بتعيين الحاصلين على الماجستير، الذين تلَقَّوا التدريب المناسب في دراسات الشرق الأوسط، بفضل العوامل الاقتصادية والسياسية المتماثلة عند الجميع».[23]

وكما تُساعد الحلقات الدراسية التي عُقدت في جامعة برنستون، والتي أشرتُ إليها آنفًا، في تشكيل الاهتمامات الفكرية للباحثين والدارسين، نجد أن حقائقَ هذه الأسواق تؤثر هي الأخرى في المواد الدراسية وموضوعات البحوث. وتُركِّز دراسات الشرق الأوسط أشدَّ التركيز على مجالات معينة؛ مثل الشريعة الإسلامية والصراع العربي الإسرائيلي، فصِلتُها بالواقع الحي واضحةٌ في الظاهر، ولكن ذلك يترتَّب عليه، وفقًا لما يقوله نولت، تجاهلُ الأدب، وتجاهلُ المجموعات الكبيرة إلى حدٍّ ما من طلاب الشرق الأوسط في الجامعات الأمريكية. كما يقول نولت إن مديري المراكز الذين حادَثَهم:

> أشاروا إلى أحداثٍ معيَّنة تعرَّضوا فيها لضغوطٍ سياسية منظمة، كان مصدرها في حالاتٍ كثيرة من خارج الجامعات، ترمي إلى منع أو تشويهِ صورة بعض الأنشطة المرتبطة بالعرب، والتي تراها المراكزُ المعنيَّة مشروعةً ومستحَبة من وجهة النظر الأكاديمية، ومن بينها الاحتفالاتُ الثقافية العربية، وعرض الأفلام العربية، واستضافة المتحدثين العرب، وقَبول المِنَح العربية لتدعيم الميزانية — وغير ذلك كثير. وقد أدَّى الوعيُ بهذا إلى فرض «التعويق النفسي» على الجميع، وهو ما لم يتَخلَّف معظمُ المديرين عن إبداء استيائهم منه، ولم يكن بينهم مَن يملك أن يتجاهله. وقال بعضُهم إن الأحوال تسير في طريق التحسُّنِ، وتشكَّك آخَرون في ذلك.[24]

وتُعلن هذه وتلك جميعًا — أي السياسة والضغوط والأسواق — عن نفسها بطرائقَ مختلفة. فالحاجة إلى الخبرة بالشرق الأوسط المعاصر تؤدي إلى وضعِ مناهج دراسية كثيرة، والتحاق الكثيرين من الطلاب بها، مع التأكيد الواضح على قَبول «منظورات» المعرفة الأساسية التي تجمع بين الربح المادي وإمكانِ التطبيق الفوري، والحفاظ على هذه «المنظورات». ومن النتائج الأخرى أن الأبحاث المنهجية غائبةٌ عن الساحة غيابًا مطلقًا؛ فالطالب الذي يرغب أن يشقَّ طريقَ حياته العَملية في دراسات الشرق الأوسط يخشى أولَ الأمر السنوات الطويلة المجدبةَ اللازمة للحصول على الدكتوراة (دون ضمان الحصول على وظيفةِ مدرسٍ آخِرَ الأمر)، فيحصل على الماجستير، أو دبلوم الدراسات الدولية في موضوع تتوافر فيه الجاذبيةُ لأكبر أصحاب العمل (الحكومة، وشركات النفط، وبيوت الاستثمار الدولية، وشركات المقاولات) وأخيرًا يقوم بعمله بأسرعِ ما يمكن، وفي شكل «دراسة حالة». ويؤدِّي هذا كلُّه إلى عزلِ دراسة الإسلام أو الشرق الأوسط عن

التيارات الفكرية أو الأخلاقية الأخرى في دنيا الباحثين والعلماء. وتبدو أجهزة الإعلام هنا مسرحًا أَصْلَحَ وأجدى لعرض خبرته من الدوريات العلمية المتخصصة مثلًا، كما أن الظهور في أجهزة الإعلام يعني، على نحوِ ما يعرف من اعتادوا ذلك؛ إما أن تكون مناصرًا لقضيةٍ ما (وهو ما يفرض عليك قيودًا شديدة)، أو تظهر بصورة الخبير الهادئ الذي استُدْعي دون تحيزٍ لِيُصدر الأحكام على المذهب الشيعيِّ ومُعاداة أمريكا. ومن الواضح أن دورَ الخبير يُساعد المرء في حياته العملية، إلا إذا كان قد أصاب النجاح من قبل في التجارة أو في عمل حكومة.

قد يبدو ذلك في صورة «المحاكاة الساخرة» لأسلوب إنتاج المعرفة، لكنه يصف بدقةٍ كافية مدى ضيق التركيز والفقر الفاجع للمادة الدراسية اللذين يَعيبان المعرفة بالإسلام، وهو يُفسِّر لنا، قبل كل شيء، سببَ ابتعاد الخبراء الأكاديميين كلَّ البُعد عن الطعن في الصور النمطية السوقية التي تُروِّجها أجهزةُ الإعلام؛ إذ إنهم يُشكِّلون هيئةً فقدَت استقلالها وأصبح أفرادها يقتصرون على أداء الدور الذي تقضى به وظائفهم، وهو الذي يرمز لمكانتهم باعتبارهم الحُجةَ الموثوق بها في موضوع الإسلام، وكذلك اعتمادهم على النظام الكُليِّ الذي يُحدد هذه الوظائفَ في إطاره ويجعلها مشروعة، وهذا هو النظام الذي نرى تجلِّياته في أجهزة الإعلام التي تعتمد على الصور النمطية القائمة على الخوف والجهل.

وإذا كان ما تحدثتُ عنه حتى الآن يبدو في صورة القيود الفكرية التي تحدُّ من حرية البحث العلمي — وهي الصورة الحقيقية دون شكٍّ — فإن هذه القيود لا تَحول دون إنتاج مادةٍ كلامية هائلةٍ عن الشرق الأوسط وعن الإسلام، بل وعن بعض مناطق العالم الأخرى. وبعبارةٍ أخرى نجد أننا نُواجه الآن ما وصَفه فوكوه، في سياقٍ آخر، بأنه «الحضُّ على الكلام».[25] فالقيود التنظيمية للفكر والتفكير بشأن الثقافات الأجنبية النائية تختلف اختلافًا شاسعًا عن عمل الرقيب الذي يتدخَّل بالمنع والحذف؛ إذ إنها تحضُّ بصورةٍ إيجابية و«تأكيدية» على كتابة المزيد من المادة المنتَجة في ظلِّ هذه القيود. وهذا هو سبب استمرارها رغم التغيُّرات التي يشهدها العالم، وسبب مواصلتها تجنيدُ العاملين في خدمتها.

وهكذا فإن التغطية الحاليَّة للإسلام وللمجتمعات غير الغربية، في مُجملها، تُضفي القداسةَ في واقع الأمر، على عددٍ معيَّن من الأفكار والنصوص والثقات. فالفكرة التي تقول إن الإسلام ينتمي للعصور الوسطى ويُشكِّل خطرًا علينا، مثلًا، أصبحَت تَشغَل

مكانًا محدَّدًا بدقةٍ في الثقافة العامة وفي السياسة، فما أَيْسَرَ الاستشهادَ بالثقات لتأكيدها، والإشارة إليها، وإقامة الحجة على صحةِ زعمٍ ما بشأن جانب ما من جوانب الإسلام استنادًا إليها! ولقد أصبح ذلك ميسورًا وفي متناول أيدي الجميع، لا الخبراء وحدهم ولا الصحفيين. ومثل هذه الفكرة تقوم بدورها بصفتها المعيارَ المُسبق الذي لا بد أن يضعه في حُسبانه كلُّ مَن يبغي مناقشة الإسلام أو قولَ شيء ما عن الإسلام. فبعد أن كان الإسلام حقيقةً خارجية، أو بالأحرى تلك الكيانات المادية المرتبطة به في كلِّ حالة، أصبحَت هذه الصورة للإسلام ذاتَ صحةٍ معتمدة في هذا المجتمع نفسِه، بعد أن دخلَت الثقافة المعتمدة، وأصبحَت تنتمي إليها، وهو ما يجعل من مهمةِ تغييرها عملًا بالغَ الصعوبة حقًّا وصدقًا.

ويكفي هذا فيما يتعلق بالتغطية «المعتمدة» للإسلام، وهي التغطية التي أدَّت روابطُها بالسلطة إلى منحها القوةَ، والثبات، وكذلك وقبل كل شيء، **الحضور**. ومع ذلك فلقد شاعت نظرةٌ أخرى للإسلام، تنتمي إلى فئةٍ أخرى قد أطلق عليها صفة المعرفة المضادة.[26]

وأعني بالمعرفة المضادة نوعَ المعرفة الذي يُنتجه الذين يعتبرون أنهم يُعارضون، واعين، الصورةَ السائدة المعتمَدة فيما يكتبون. وهم يفعلون ذلك على نحوٍ ما سوف نرى؛ لأسبابٍ متفاوتة وفي مواقفَ متباينة، ولكنهم جميعًا يُدركون جيدًا أن أسلوب وأسباب دراستهم للإسلام مسائلُ تتطلب التأمل والصراحة. ونحن لا نجد في تفسيرات هؤلاء المفسرين المضادِّين ما نعهده من صمتٍ منهجي في كتابات المستشرقين، وهو الصمت الذي عادةً ما يَشيع فيه التفاؤلُ النابع من الثقة في «موضوعيتهم» البريئة من أحكام القيمة، بل نجد بدلًا منه مناقشةً تتميز بالعجَلة والإلحاح للمعاني السياسية للدراسة الأكاديمية.

وتنقسم المعرفة المضادَّة بالإسلام إلى ثلاثة أنماطٍ رئيسية، تُنتجها ثلاثُ قُوًى في المجتمع القادر على تحدِّي تلك الصورة السائدة المعتمدة: تتكون الأولى من مجموعةٍ من الباحثين الشبَّان الذين يتَّسمون بالمزيد من الحَذْق العِلمي والمزيد من الأمانة السياسية عن أقرانهم الكبار العاملين في هذا المجال، وهم يرَون أن دراسة الإسلام ترتبط بصورةٍ ما بالنشاط السياسيِّ للدولة، ومن ثَم فهم لا يتظاهرون بأنهم باحثون «موضوعيون». وهم يرون أن انغماس الولايات المتحدة في السياسة العالمية، وهي التي يرتبط جانبٌ كبير منها بالعالم الإسلامي، حقيقة لا ينبغي الصمتُ إزاءها أو تقبُّلها باعتبارها واقعًا محايدًا.

ويتميزون عن المستشرقين الأكبرِ سنًّا بأنهم متخصِّصون ولا يهتمُّون بإصدار الأحكام العامة مثلهم، وبأنهم يُرحِّبون بالأدوات المنهجية التجديدية مثل الأنثروبولوجيا البِنيَوية، والمناهج الكمية، والطرائق الماركسية للتحليل، ويُبدون اهتمامًا حقيقيًّا بها وينجحون في تطبيقها في حالات كثيرة.[27] وهم يُبْدون حساسيةً ووعيًا خاصًّا بأشكال الخطاب الاستشراقيِّ المتَّسمة بالتحيُّز العِرقي، ويتميز معظمهم، بسبب حداثة سنِّهم، بالعمل إلى حدٍّ ما خارجَ نطاق نظام «الرعاية» الذي يضمن لشيوخ مهنتهم ما يَنعَمون به من ترَف. وقد برَزَت من صفوفهم «الحلقة الدراسية البديلة لدراسات الشرق الأوسط»، كما ظهر مشروعُ بحوث ومعلومات الشرق الأوسط، وقد أنشئ كِلاهما باعتبارهما منظَّمتَين ترميان بصفةٍ محدَّدة إلى تجنُّب التواطؤ مع الحكومة وشركات النفط. وقد تشكَّلَت مجموعاتٌ مماثلة في أوروبا، وترتبط كلُّ هذه الهيئات بعضها بالبعض. ولا ينتمي جميعُ الباحثين الشبَّان الذين أشير إليهم إلى هذه الهيئات، ولكن معظمهم يبتغون تعديلَ المناهج القائمة وتنقيحَها. وهم يسعَون جميعًا إلى دراسة الإسلام من منظوراتٍ يُهملها أو يجهلها مَن هم أكبرُ سنًّا منهم.

وتتكون المجموعة الثانية من باحثين أكبرَ سنًّا، ولكنهم، لأسباب أكثرَ من أن تُلخَّص تلخيصًا منهجيًّا، يتبعون مناهجَ مُعارضة للدراسات المعتمَدة السائدة في هذا المجال. وعلى سبيل المثال نجد أن حامد الجار، من بيركلي، ونيكي كيدي من جامعة كاليفورنيا بلوس أنجيليس، ينتميان إلى القلةِ القليلة من الباحثين المتخصصين في إيران الذين قاموا، قبل نشوب الثورة الإيرانية بعِدة سنوات، بإيلاء الدور الذي يلعبه علماءُ الدين (رجال الدين الشيعة في إيران) ما يجدر به مِن اهتمام. ويختلف الجار عن كيدي اختلافًا كبيرًا، وإن كان كلٌّ منهما قد أعرب عن تَشكُّكه الكبير في استقرار نظام الحكم البهلوي. وعلى غِرار ذلك قام إرفاند إبراهاميان، من كلية باروخ، بإجراء دراسات للمعارضة العلمانية للشاه، وهي الدراسات التي تضمَّنَت سلسلةً رائعة من النظرات العميقة في الديناميات السياسية للثورة، ومن بعده مايكل ج. فيشر من جامعة هارفارد، وفريد هاليداي في إنجلترا، وهما باحثان دفعَتهما دوافعُ فكرية وأكاديمية إلى الخروج على نظرية الأغلبية إلى إيران، ومن ثَم أجريا دراسات ذاتَ قيمة فذَّة في إيران المعاصرة.[28]

والطريف أنه من المحال وضعُ تلخيصٍ مُنصف للخصائص المنهجية والأيديولوجية لهؤلاء الذين يكتبون هذه الكتاباتِ عن الإسلام. ومع ذلك فمِن اللافت للنظر أنه ليس من بينهم مَن ينتمي إلى «مؤسسة» دراسات الشرق الأوسط، ولا يعني هذا أنهم شخصياتٌ

غير بارزة، أو لا تتمتَّع بالاحترام، فهم في الواقع مُبرَّزون ومحترمون، وإن كان يندر أن نجد بينهم من يعمل فعلًا، أو بحكم الوظيفة مستشارًا للحكومة أو للشركات. وقد يكون ذلك هو ما حرَّرهم من الالتزام بالوضع الراهن ومكَّنهم من رؤيةِ ما أهمله وتجاهله الكُتاب التقليديون عن الإسلام. لكننا لا بد أن نقول إن عملهم، وعمل مجموعة الباحثين الأصغر سنًّا والمشار إليهم آنفًا، لن يُحقق ما هو قادرٌ عليه من تأثير إلا إذا ازداد الدَّور السياسي المنوط بهم في هذا المجتمع. أي إن اعتناقهم لآراء تُميزهم عن الخبراء «المعتمدين» لا يكفي، وعليهم أن يُحاولوا أن يكفلوا الشيوع لآرائهم بين الناس، وهو جهدٌ يتجاوز كثيرًا مجردَ كتابة الدراسات ونشرها، ومن ثَم فهم يُواجهون مستقبلًا حافلًا بالنِّضال السياسيِّ والتنظيمي.

ونرى ثالثًا مجموعةً من الكُتَّاب والدعاة والمفكرين الذين لا يُعتبرون من الخبراء المعتمَدين عن الإسلام، وإن كانت معارضتهم لما هو شائعٌ بصفة عامة هي التي تُحدد دورهم في المجتمع، وهؤلاء هم المناضلون المناهضون للحرب وللإمبريالية، ورجالُ الدين المنشقُّون، والمفكرون والمعلمون الراديكاليون وهلمَّ جرًّا. ونظرتهم إلى الإسلام لا يكاد يربطها شيءٌ بمذهب المستشرقين، وإن كان بعضهم قد تأثَّر بالاستشراق الثقافي الشائع في كل مكان في الغرب. ومع ذلك — إذا أخذنا رجلًا مثل أ. ف. ستون مثالًا — فسوف نجد بعضَ العوامل التي تُخفف من التشكُّك والنفور الثقافي من الإسلام مثل إدراك طبيعة الإمبريالية، وهو الإدراك الذي تنجم عنه مشاعرُ أقوى وأصلب، ومثل إدراك طبيعة المعاناة البشرية سواءٌ كان من يُكابدونها من اليهود أو المسلمين أو المسيحيين. وقد تفرَّد ستون بالتنبُّؤ بعواقبِ استمرار الولايات المتحدة في مُناصرة الشاه بعد الثورة، ولقد كان أمثاله، لا الخبراء الحكوميون أو الأكاديميون في شئون إيران، هم الذين نادَوا باتخاذ سياسات المصالحة مع النظام الثوري.

وأما ما يدعو للإعجاب بهؤلاء الأشخاص فهو أنهم لا يحملون شهادات خبرة رسمية بالإسلام، ولكنَّهم استطاعوا رغم ذلك، فيما يبدو، أن يتَفهَّموا دينامياتٍ معينةً داخل عالم ما بعد الاستعمار؛ ومِن ثَم داخل مناطق أكبر من العالم الإسلامي. وأما التقسيمات الجديرة بالاهتمام في نظرهم فتقوم على أساس الخبرة البشرية لا على أساس «العناوين» التي تحدُّ من القدرة على التفكير مثل «العقل الإسلامي» أو «الشخصية الإسلامية». زِدْ على ذلك أنَّ لديهم اهتمامًا حقيقيًّا بمبدأ التبادُل والمبادلات، واختاروا عامدين أن يتجاوزوا ما رسمته الحكوماتُ من خطوطٍ صارمة للعداوة بين الشعوب. ويخطر على

البال هنا أساسًا قيامُ رامزي كلارك بزيارة طهران، والدور الذي يتَّسم بالشجاعة الذي نهض به في أحلك أيام الأزمة الإيرانية أفرادٌ مثل ريتشارد فولك، ووليم سلون كوفين الابن، ودون لوس، وغيرهم ممن لا يُحصيهم العدُّ، إلى جانب بعض المنظَّمات مثل لجنة خدمة الأصدقاء، وممثِّل منظمة «رجال الدين والعلمانيين الذين يَعنيهم الأمر»، وغيرها من المجموعات المماثلة. وعلينا أن نُضيف إلى هذا الحشدِ من المنشقِّين شتى المجلات والمطبوعات و«وكالات الأنباء» البديلة، ومن بينها **سبعة أيام** و**الأم جونز**، و**في هذا العصر**، و**الجارديان**، ووكالة أنباء المحيط الهادي، و**المسيحية والأزمة**، وهي التي فتحَت صفحاتها وأتاحت مواردَها للآراء المعارضة [للتيار الرسمي] في قضية إيران، وبنسبةٍ أقل، مع الأسف، في قضية الإسلام. وقد تكرَّرَت الظاهرة نفسها في أوروبا.

وأما أهمُّ ما تتسم به هذه المجموعات الثلاث في رأيي فهو أنها تعتبر المعرفة، أساسًا، مطلبًا يسعى المرءُ جاهدًا إلى تحقيقه ومجالًا لاختلاف الآراء، لا مجرد ترديد سلبي للحقائق والآراء المقبولة. والصراعُ بين هذه النظرة، في حدودِ ما يترتب عليها من تأثيرٍ في موقفنا إزاء الثقافات الأخرى، وما يترتب عليها من تأثير في المسائل السياسية الأوسع نِطاقًا، وبين المعرفة المتخصِّصة المؤسَّسية التي تتبنَّاها القُوى المهيمنة في المجتمع الغربي المتقدم؛ صراعٌ بالغ الأهمية. فهو يتخطى ويتجاوز كثيرًا تساؤلَنا عمَّا إذا كان أحدُ الآراء يؤيد الإسلامَ أو يُعارضه، وعما إذا كان المرء يتمتَّع بالوطنية أو يتَّصف بالخيانة. فكلما ازداد ترابطُ عالَمِنا واشتدَّ تشابُك أطرافه، زاد استحسان (وازدادت ضرورة) الرقابةِ على الموارد المحدودة، والمناطق الاستراتيجية والأعداد الكبيرة من السكان. وأما الحرص على تغذية المخاوف من الفوضى والتشتُّت؛ فمن الأرجح أن يؤدِّيَ إلى «قَوْلَبة» الآراء وزيادة التشكُّك في العالم «الخارجي»، ويَصدُق هذا على العالم الإسلامي مثلما يصدق على الغرب. وفي تلك المرحلة، التي بدأت الآن فعلًا، سوف ينهض «إنتاج» المعرفة ونشرها بدورٍ رئيسي حاسم بصورة مطلقة. لكنه حتى يحينَ موعدُ تفهُّمنا للمعرفة في صورها الإنسانية والسياسية باعتبارها شيئًا نكتسبه لفائدة التعايش والترابط، لا من حيث ارتباطُها بأجناسٍ أو أمم أو طبقات أو أديان معينة، فلن يُبشر المستقبلُ بالخير.

ثانيًا: المعرفة والتفسير

تُعتبر جميع المعارف الخاصة بالمجتمع البشري، لا المعارف الخاصة بالعالم الطبيعي، من المعارف التاريخية، ومن ثَم فهي تعتمد على الأحكام والتفسيرات. ولكن هذا لا يعني

عدم وجود الحقائق أو البيانات، ولكنه يعني أن الحقائق تكتسب أهميتَها من المعنى الذي تكتسبه في التفسير. فلا يختلف اثنان حول الحقيقة التي تقول إن نابليون قد وُجد وعاش فعلًا وإنه كان إمبراطورًا فرنسيًّا، ولكن الخلافات التفسيرية كثيرةٌ حول ما إذا كان حاكمًا عظيمًا أو حاكمًا جلبَ مَصائبَ من لونٍ ما لفرنسا. وأمثالُ هذه الخلافات هي المادة التي تتشكَّل منها الكتابةُ التاريخية وتُستقَى منها المعرفة التاريخية. فالتفسيرات تعتمد كثيرًا على شخص المفسر، وعلى من يتوجَّه إليه هذا المفسرُ بالخطاب، وعلى الغرض الذي يبغي تحقيقَه من هذا التفسير، وعلى اللحظة التاريخية التي يقوم فيها بالتفسير. وبهذا المعنى يمكن وصفُ جميع التفسيرات بأنها تخضع للسياق أو بأنها **سياقية**؛ فهي تقع في سياقِ أوضاعٍ ترتبط بها، ومن ثَم فعلاقةُ هذا السياق بالتفسير علاقة **ارتباطية**.[29] والسياق يرتبط بما يقوله المفسرون الآخرون أيضًا، فقد يؤكِّد صحته، أو يطعن فيها، أو يُمثل استمرارًا لما جاء به المفسِّرون الآخرون. ولا يوجد تفسيرٌ دون سوابقَ أو رابطةٍ ما بغيره من التفسيرات. وهكذا فكلُّ مَن يكتب كتابةً جادة عن الإسلام، أو الصين، أو شيكسبير، أو ماركس، لا بد له أن يأخذ في اعتباره، بصورةٍ ما، ما سبق أن قيل في هذه الموضوعات، ولو اقتصر السبب على رغبة الكاتب في ألا يبدوَ ما كتبه غيرَ ذي صلةٍ بالموضوع أو من باب الحشو الذي لا لزوم له. ولا توجد أي كتابة (بل ولا يمكن أن تكون) جديدة إلى الحد الذي يهَبُها صفةَ الأصالة الكاملة، فالكتابة عن المجتمع البشري ليست حلولًا لمسائلَ في الرياضيات؛ ومِن ثَم فليس للمرء أن يطمح إلى تحقيق الأصالة «الجذرية» الممكِنة في ذلك العلم.

وهكذا فإن المعرفة بالثقافات الأخرى تتعرض بصفةٍ خاصة لعدم الدقة، وهي سِمةٌ «غير عِلمية» كما تخضع لظروف التفسير. ومع ذلك فلنا أن نقول بصفةٍ غير قطعية إن المعرفة بإحدى الثقافات الأخرى ممكنة، ومن المهم أن نُضيف أنها مستحبَّة، إذا ما توافر شرطان اثنان، وهما، بالمناسبة، عين الشرطين اللذَين لا يتوافران اليوم في دراسات الشرق الأوسط أو في الدراسات الإسلامية بصفةٍ عامة. أما الشرط الأول فهو: أنَّ على الدارس أن يشعرَ أنه مسئولٌ أمام الثقافات والأشخاص الذين يدرسهم وأنه على علاقة «غيرِ جَبْرية» معهم. وكما ذكرت آنفًا، كان معظمُ ما عرَفَه الغرب عن العالم غير الغربي قد عرَفَه في إطار الاستعمار، ومن ثم فإن الباحث الأوروبي كان يتناول موضوعَه من موقع السيطرة العام، ويقول ما يقوله عن موضوعه دون الرجوع رجوعًا يُعتدُّ به إلى ما قاله غيرُه من غير الباحثين الأوروبيين. ولقد سبَق لي تعديدُ الأسباب، في هذا الكتاب وفي

الاستشراق، التي جعَلَت المعرفة بالإسلام وبالشعوب الإسلامية تنطلق بصفةٍ عامة لا من موقفِ سيطرة ومواجهة فحسب، بل أيضًا من موقفِ نفورٍ ثقافي. فالتعريف السلبي للإسلام اليوم يقول إنه القوة التي يختلف الغرب معها اختلافًا جذريًّا، ومن شأن هذا التوتر أن يُنشئ إطارًا يحدُّ بصورةٍ «جذرية» كلَّ معرفة بالإسلام. وما دام هذا الإطارُ قائمًا استمرَّ الجهل بالإسلام باعتباره خبرةً حيوية يعيشها المسلمون. ويَصدُق هذا، للأسف، وبصفةٍ خاصة في الولايات المتحدة، وكذلك، ولو إلى درجةٍ أقلَّ قليلًا، في أوروبا.

والشرط الثاني يستكمل الشرطَ الأولَ ويفي به. فالمعرفة بدُنيا المجتمع، على النقيض من المعرفة بالطبيعة، هي في أساسها ما دَأَبْتُ على وصفِه بالتفسير: وهي تكتسب مكانة المعرفة بشتى الوسائل؛ بعضُها فكري، والكثير منها اجتماعيٌّ بل وسياسي. والتفسير أولًا وقبل كل شيء شكلٌ من أشكال التكوين والإنشاء؛ أي إنه يعتمد على نشاطٍ عمدي إرادي من جانب العقل البشري، فهو يَصوغ ويُشكل ما يسترعي انتباهَه بحرصٍ ودراسة. ومثل هذا النشاط يجري، بالضرورة، في وقتٍ ومكان محدَّدَين، ويقوم به فردٌ في موقع محدد، له خلفيته المحددة، وفي سياق أوضاعٍ معيَّنة، لتحقيق سلسلةٍ من الغايات الخاصة. ومن ثَم فإن تفسير النصوص، وهو الذي تُبنى عليه أساسًا معرفتُنا بالثقافات الأخرى، لا يجري في مختبَراتٍ يتوافر لها «التأمين» العِلمي الإكلينيكي، ولا يطمح إلى تحقيقِ نتائج موضوعية، بل هو نشاطٌ اجتماعي يرتبط بروابط متشابكةٍ معقَّدة بسياق الأوضاع التي نشأ فيها أولَ ما نشأ، وهذا السياق هو الذي قد يُقرر أنه جديرٌ باكتسابِ مكانة المعرفة وقد يرفضه استنادًا إلى أنه لا يُلائم تلك المكانة. ومن المحال أن يتَجاهل التفسير سياقَ هذه الأوضاع، أو أن يكتمل التفسير دون تفسيرٍ لتلك الأوضاع.

والواضح أن بواعث الإزعاج «غير العلمية» مثل المشاعر والعادات والأعراف والتداعيات والقيم تُعتبر جزءًا لا يتجزَّأ من أي تفسير، فكلُّ مفسر قارئ، ولا يوجد مَن يمكن أن نعتبره قارئًا محايدًا أو خاليًا من القيم، أو بعبارةٍ أخرى، كلُّ قارئ يجمع بين ذاته الخاصة وبين انتمائه إلى مجتمعٍ ما، وتربطه روابطُ من شتى الألوان والأشكال بذلك المجتمع. والمفسر في عمله يخوضُ غِمار مشاعرَ قومية، مثل الوطنية أو النَّعَرة القومية وأحاسيس شخصية أخرى مثل الخوف أو اليأس، ولا بد من ثَم أن يُحاول بأسلوبٍ منضبطٍ استعمالَ العقل والمعلومات التي اكتسبها من التعليم الرسمي، (وهي التي تُمثل في ذاتها جهدًا مديدًا في التفسير)؛ حتى يصلَ إلى مرحلة الفهم. أي إنه لا بد من بذلِ جهد كبير لاختراق الحواجز القائمة بين سياقِ أوضاعٍ معيَّنة، وهو السياق

الخاصُّ بالمفسر، وسياق أوضاع أخرى، وهو السياق الذي كان قائمًا عندما وحيثما كُتب ذلك النص. وهذا الجهد الإراديُّ الذي يبذله القارئُ واعيًا — أي جهدُ تخطِّي المسافات والحواجز الثقافية — هو الذي يُمكِّنه من معرفة المجتمعات والثقافات الأخرى، وهو الذي يحدُّ في الوقت نفسِه من تلك المعرفة. ففي تلك اللحظة يفهم المفسرُ نفسَه في سياقه الذاتي، ويفهم النصَّ في السياق الخاص به؛ أي في السياق الإنساني الذي نشأ النصُّ فيه. ولن يتأتَّى هذا إلا من خلال الوعي بالذات الذي يَغْذو الوعي بما هو بعيدٌ وأجنبي وإن كان بشريًّا على كل حال. ولا أظننا في حاجةٍ إلى تبيان أن هذا الجهد كلَّه لا علاقة له بما يُشير إليه المستشرق التقليدي من وجود «معرفة جديدة تختلف اختلافًا كاملًا»، أو بما يذكره الأستاذ بايندر عن «المباحث العِلمية» التي تُصحح نفسها بنفسها.

ولا بد من ذكر عنصرٍ آخر من عناصر هذا الوصف، الذي يتَّسم بقدرٍ ما من التجريد، لجهد التفسير الذي يصل المرءُ في نهايته إلى المعرفة، وهي التي لا تتَّسم بالثبات والاستقرار: من المحال أن يُقْدِم أحدٌ على التفسير الذي يؤدِّي إلى الفهم ثم إلى المعرفة دون **اهتمام شخصي**. وقد يبدو ذلك من أشد البديهيات ابتذالًا، ولكن هذه الحقيقة الواضحة إلى حدٍّ كبير هي التي عادةً ما تتعرَّض للتجاهل أو الإنكار. فالباحث الأمريكي الذي يقرأ ويفسر قصةً طويلةً معاصرة كُتِبت باللغة العربية أو اليابانية، يبذل في «الاشتباك» مع موضوعٍ أجنبي جهدًا يختلف كلَّ الاختلاف عن جهد الكيميائي في تفسير معادلةٍ كيميائية. فالعناصر الكيميائية لا تُثير المشاعرَ في ذاتها، ولا «تشتبك» مع الأحاسيس البشرية للشخص، ولو أننا قد نجد أن هذه العناصرَ ربما أثارت تداعياتٍ عاطفيةً لدى العالِم لأسبابٍ لا تتصل بهذه العناصر ذاتِها من قريبٍ أو بعيد. والعكس هو الصحيح فيما يمكن أن نُطلق عليه صفةَ التفسير الإنساني، وهو يبدأ فعلًا، وَفقًا لما يقوله الكثيرون من «المنظرين»، بإدراك أهواء المفسر، والإحساس بأنه غريبٌ عن النص الذي يُفسره وهلم جرًّا. ولقد كتب هانز-جورج جادامار يقول:

> يتأهَّب كلُّ مَن يحاول أن يفهم نصًّا من النصوص لما سوف يُخبره به ذلك النصُّ؛ ولذلك فإن كل ذهن مدرَّب على التفسير لا بد أن يكون واعيًا، منذ البداية، بصفة الجِدَّة في ذلك النص. ولكن ذلك اللون من الوعي لا يعني «الحياد» إزاء المادة المطروحة ولا إلغاءَ ذات القارئ، لكنه يعني أن يتَمثَّل القارئ واعيًا أهواءه ومعانيَه المسبقة [أي المعاني والتفسيرات القائمة سلفًا

> في الذهن نتيجةَ الخبرات السابقة] وأهمُّ ما في الأمر هو أن يكون القارئ على وعيٍ بانحيازه الخاص، بحيث يُقدِّم النصَّ نفسَه إليه بكل ما فيه من جِدة، ويتمكَّن القارئ بذلك من تأكيد صِدق النص بالرجوع إلى المعاني المسبقة في ذهنه.[30]

وهكذا فإن أول ما ينبغي أن يتوافر الوعيُ به عند قراءة نصٍّ أنتجَتْه ثقافةٌ أجنبية هو المسافة التي تَفصله عنا، والشرط الرئيسي لوجود هذه المسافة (الزمنية والمكانية) هو، دون مبالغة، وجودُ المفسِّر في زمنه ومكانه، وإن لم يقتصر الشرطُ على ذلك. وكما سبق أن رأينا، يقوم المنهجُ المتبَع في دراسات المستشرقين، أو في «دراسات المنطقة» على معادلة المسافة بالسلطة، أي على إدراج عنصر الطابَع الأجنبي للثقافة النائية في قواعد الكتابة الأكاديمية التي تُوحي بأنها المرجعُ الموثوق به، والتي تتمتَّع بالمكانة الاجتماعية للمعرفة، دون اعترافٍ بما فرَضه ذلك الطابَعُ الأجنبي على المفسر، ودون إقرارٍ بهيكل السلطة الذي مكَّن المفسِّرَ من أداء عمله. والذي أعنيه ببساطة: هو أنه لا يكتب اليوم كاتبٌ في الغرب شيئًا عن «الإسلام»، دون استثناءٍ تقريبًا، وهو يُدرك بوضوحٍ أن ذلك «الإسلام» يعتبر ثقافةً مُعادية، وأن أيَّ شيء يقوله كاتبٌ محترف عن الإسلام يقع في منطقة نفوذ الشركات والحكومة، وأن كُلًّا من هذين يلعب دورًا بالغَ الضخامة في إخراج هذه التفسيرات، ومن بعدها المعرفة بالإسلام، وجعلها «في خدمة المصلحة القومية». وخير مثالٍ على هذا موقفُ لينارد بايندر، في الحجة التي قمتُ بتحليلها آنفًا؛ إذ إنه يشير إلى هذه المسائل ثم يجعلها تختفي في الجملة التي يُعرب فيها عن التبجيل لروح المهنة، و«المباحث العلمية» التي تعتبر وظيفتها الجماعية الأسلوب الفعَّال القادر على رفض كلِّ ما من شأنه المساسُ بقناع الموضوعية العقلانية الذي تضعه على وجهها. وهذا مثالٌ على المعرفة المقبولة اجتماعيًّا التي تمحو الخطوات التي أدَّت إلى إنتاجها.

ولْنزِد الآن من إيضاح معنى «الاهتمام» باعتباره جانبًا من جوانبِ التفسير بأمثلةٍ عمَلية. فالغربيُّ لا يتصادف أن يهتمَّ بالإسلام أو بالثقافة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي، والمواطن الذي ينتمي إلى دولةٍ صناعية غربية اليوم لا يلتقي بالإسلام إلا بسببِ أزمةٍ سياسية نفطية، أو بسبب التركيز الإعلامي المكثَّف، أو بسبب التقاليد العريقة للخبراء بـ «الإسلام»، أي للمستشرقين، في شرح الإسلام وإيضاحِه في الغرب. وانظر إلى أيِّ باحث شابٍّ في التاريخ يرغب في التخصص في التاريخ الحديث للشرق الأوسط. إنه يبدأ دراسته للموضوع في ظلِّ تأثير العوامل الثلاثة المذكورة، وكلُّها يشترك في تشكيل وصياغة السياق

الذي يُدرك الباحثُ فيه «الحقائق»؛ أي ما يفترض أنه البيانات الأوَّلية. وبالإضافة إلى ذلك تتدخلُ عواملُ أُخرى، مثل التاريخ الشخصي للفرد، وحساسيته، ومواهبه الذِّهنية، وهي في مجموعها تُشكِّل قدرًا كبيرًا من اهتمامه بالموضوع: ونرى التوازن بين حبِّ الاستطلاع الخالص، وبين الأمل في حصولٍ على وظيفة مستشار بوزارة الخارجية الأمريكية، أو بإحدى شركات النفط، والرغبة في تحقيق الشهرة في البحث العلمي، أو في «إثبات» أن الإسلام نظامٌ ثقافي رائع (أو حتى رهيب) والطموح في أن يكون جسرًا بين هذه الثقافة وتلك، والرغبة في المعرفة. وإلى جانب ذلك نرى أن النصوص والأساتذة والتقاليد البحثية، واللحظة التاريخية المعينة، قد بدأتْ تطبع بطابَعِها ما سوف يدرسه الباحثُ الصغير. ولا بد من النظر إلى أمورٍ أخرى أيضًا في نهاية المطاف. فإذا كان الباحث قد درَس تاريخَ حيازة الأرض في سوريا في القرن التاسع عشر، مثلًا، فالأرجح أن تكون لدراسةِ الموضوع، مهما تبلغ درجةُ جَفافها و«موضوعيتها»، أهميةٌ للسياسة المعاصرة، خصوصًا للمسئول الحكومي الحريصِ على تفهُّم ديناميَّات السلطة التقليدية (وهي التي ترتبط بحيازة الأرض) في سوريا المعاصرة.

لكنه إذا حدَث أولًا أنْ بذل فردٌ بعضَ الجهد للاتصال الطوعي بالثقافة النائية، وحدَث ثانيًا أنْ أدرك هذا «المفسر» كلَّ الإدراك طبيعةَ سياق الأوضاع التي يتولى فيها التفسير (أي إذا فهم أن المعرفة بثقافةٍ أخرى ليست مُطلقةً بل نِسبية؛ أي تعتمد إلى حدٍّ ما على السياق الذي نشأَت فيه)، فالأرجح أن يتبيَّن المفسرُ أن النظرة المعتمَدة إلى الإسلام، وإلى الحضارات «الأجنبية» نظرةٌ محدودة وقاصرة إلى حدٍّ بعيد. وفي مقابل هذا نجد أن المعرفة بالإسلام، من وجهة النظر المضادَّة، تقطع فيما يبدو شوطًا بعيدًا على طريق التغلُّب على أوجُهِ القصور في النظرات المعتمَدة. ورفضُ الباحثين المضادِّين لضرورة إخضاع المعرفة بالإسلام للمصالح السياسية الحكومية؛ هو الذي يجعلهم يؤكِّدون التواطؤَ بين المعرفة والسلطة. وفي غِمار ذلك يسعَون إلى إقامة علاقات بالإسلام تختلف عن العلاقات التي تأمر بها مقتضياتُ السلطة. والبحث عن علاقات بديلةٍ معناه البحثُ عن سياقات تفسيرية أخرى، ومن ثم يتكوَّن لديهم وعيٌ منهجي أقربُ كثيرًا إلى الدقة.

ومع ذلك فلن نستطيع أن نجد أبدًا مخرجًا أو مَهربًا مُيسَّرًا مما وصفه بعضُ النقاد بأنه دائرة التفسير المغلقة. ونقول بإيجازٍ إن المعرفة بِدُنيا المجتمع من المحال أن تتفوق **يومًا ما** على التفسيرات التي تقوم عليها. فمعرفتنا بأي ظاهرة بالغةِ التعقيد والمراوغة،

مثل الإسلام، تأتينا من خلال نصوصٍ وصور وخبرات لا تُجسد الإسلامَ تجسيدًا مباشرًا حاضرًا، (وهو الذي لا نفهمه إلا من خلال الأمثلة عليه)، بل تُعتبر تفسيراتٍ له أو حالاتٍ تُمثله. وبعبارة أخرى، تأتي المعرفة بالثقافات أو المجتمع أو الأديان الأخرى من خلال التمازُج بين الأدلة غير المباشرة وبين الوضع الشخصي للباحث الفرد، وهو الذي يضمُّ الزمن والمكان والمواهب الشخصية والأوضاع التاريخية، إلى جانب الظروف السياسية العامة. وأما ما يجعل تلك المعرفةَ دقيقةً أو غيرَ دقيقة، أو يقطع بأنها فاسدةٌ أو صحيحة أو أدنى مِن سواها فيتعلق أساسًا بمتطلبات المجتمع الذي تنشأ فيه هذه المعرفة. ويوجد، بطبيعة الحال، مستوًى بسيطٌ للصدق الواقعي يستحيل دونه وجودُ أي معرفة، فكيف يتسنَّى للمرء مثلًا أن «يعرف» أحدٌ شيئًا عن الإسلام في المغرب دون أن يعرف اللغة العربية، ولغة البربر، ودون الإحاطة ببعض المعلومات عن البلد والمجتمع الذي يعيش فيه؟ أما إذا تجاوَزْنا هذا المستوى فسوف نرى أن المعرفة بالإسلام في المغرب لا تنحصرُ في مجرَّد اتفاق ما يوجد هناك مع ما نراه هنا، أي التوافق بين شيءٍ لا حياة فيه وبين مَن ينظر إليه، بل هي تفاعلٌ ما بين الاثنين (عادةً) لتحقيق غرضٍ هنا: مثل كتابة مقالٍ متخصص، أو إعداد محاضرة، أو إسداء المشورة لأحدِ واضعي السياسات. فإذا تحقق الغرضُ اتجه الرأيُ إلى أن المعرفة قد توافرَت. وتوجد أوجهُ انتفاع أخرى بالمعرفة (ومن بينها الانتفاعُ بعدم نفعِها ذاته)، ولكن الأوجُه الأساسية هي توظيفها أو التوسُّل بها لتحقيق غايةٍ ما.

وهكذا فإن ما نعتبره معرفةً يتكوَّن في الواقع من عناصرَ شديدة التنوُّع، وتتحكم فيها الحاجةُ الخارجية إليها أكثرَ مما تتحكم فيها الحاجة الداخلية (والتي نادرًا ما تكون داخليةً على أية حال). وهكذا فإن دراسة الصفوة أو النخبة الإيرانية في ظل نظام الحكم البهلوي التي يقوم بإعدادها دارسٌ أكاديمي أمريكي ذو مؤهلات معتمدة؛ قد تكون ذاتَ نفعٍ لواضِعي السياسات الذين يتَصدَّون للتعامل مع ذلك النظام الإمبراطوري، ولكن الخبير بالشئون الإيرانية الذي لا يأخذ بالنظرة «المعتمَدة»؛ سيجد هذه الدراسةَ ذاتَها غاصَّةً بالأخطاء والأحكام الفاسدة.[31] ولكن معايير الحكم التي تختلف اختلافاتٍ جذريةً فيما بينها، لا تعني أننا في حاجةٍ إلى معاييرَ أفضل، ومطلقات أشدَّ ثباتًا، بل عليها أن تُذكِّرنا أن مِن طبيعة التفسير أن تعود بنا إلى المشكلات التي يُثيرها التفسيرُ نفسُه، وإلى طرح الأسئلة التالية: لمن، ولأيِّ غرض، ولماذا نجد أن هذا التفسيرَ أشدُّ إقناعًا في هذا السياق مِن سواه؟ إن التفسير والمعرفة، بل، كما قال ماثيو أرنولد، والثقافةَ نفسَها، دائمًا ما تكون ثمرةً للمنازعات، لا هِبةً أنعَمَت بها السماءُ علينا!

وهكذا فإن القضية التي أطرحُها في هذا الكتاب تقول إن التغطية «المعتمدة» للإسلام التي نجدها في الدوائر الأكاديمية، ترتبط بما نجده في الحكومة، وفي أجهزة الإعلام بروابط متداخلة، وإنها **أشدُّ** انتشارًا و**أشدُّ**، فيما يبدو، إقناعًا ونفوذًا في الغرب عن أيِّ «تغطيةٍ» أو تفسيرٍ آخَر. ومن الممكن أن يُعْزَى نجاحُ هذه التغطية إلى النفوذ السياسي للأشخاص والمؤسسات التي تتولاها، وليس بالضرورة إلى صِدقها أو دقَّتها. كما أقمتُ الحجة على أن هذه التغطية قد ساعَدَت في تحقيق أغراض لا تتصل بالمعرفة الفعلية للإسلام إلا بأوهنِ الروابط. وكانت النتيجة هي الانتصارات لا لنوعٍ خاص من **المعرفة** بالإسلام فحسب، بل **لتفسيرٍ** خاص لم يَسْلم على أي حالٍ من الطعن فيه، ولم تثبت حَصانته ضد اختراق الأسئلة التي وجَّهَتها الأذهانُ المتفتحة الوقائية «غير المعتمدة»!

ومن ثَم فقد يكون من الخير أن أحدًا لم يستطع الانتفاعَ بـ «الإسلام» بصفة خاصة في تفسير نشوب الحرب بين إيران والعراق، تمامًا مثلما لم تُجْدِ الأفكارُ الخاصة بـ «العقلية الزنجية» في تفسير خبراتِ الأمريكيين من ذَوي البشرة السوداء في القرن العشرين. فإن هذه المفاهيمَ الشمولية، بغضِّ النظر عن الرضى النرجسيِّ الذي يستقيه الخبيرُ منها وكثيرًا ما يعتمد في كسبِ رزقه عليها، لم تنجح في مُسايرة قوةِ الأحداث نفسِها أو القُوى المعقَّدة التي أدَّت إلى وقوع هذه الأحداث. وكانت النتيجة هي اتساعَ الفجوةِ باطِّرادٍ بين ما تؤكده هذه المفاهيمُ التي تفرض أو تفترض التجانسَ وبين ما يتَّسم به التاريخ الفعليُّ من حقائقَ ونقاطِ انقطاعٍ أشدَّ قوة. وأحيانًا ما كنا نرى فردًا يَنفُذ من هذه الفجوة لِيَطرح أسئلةً تتصل اتصالًا مباشرًا بالواقع ويتوقَّع إجاباتٍ معقولة.

لا يستطيع أحدٌ أن يُحيط بكل شيء عن العالم الذي نعيش فيه، وهكذا لا بد أن يستمرَّ تقسيم العمل الفكري قائمًا في المستقبل المنظور. فالعمل الأكاديمي يتطلَّب هذا التقسيم، والمعرفة نفسُها تقتضيه، وتنظيم المجتمع في الغرب يقوم عليه، ولكنني أعتقد أن معظم أشكال المعرفة بالمجتمع البشريِّ متاحةٌ، في نهاية الأمر، لِذَوي الإدراك السليم — وأقصد به الإدراكَ الذي ينشأ من الخبرات الإنسانية المشتركة — وأنه يخضع، بل لا بد أن يخضع حقًّا، لِلَونٍ ما من التقييم النقدي. وهاتان الصفتان؛ أي الإدراك السليم والتقييم النقدي، هما في آخِر المطاف، من الصفات الاجتماعية والفكرية العامة المتاحة للجميع، ويستطيع كلُّ إنسان غرْسَها وتنميتَها في ذاته، وليست من امتيازاتِ

طبقةٍ خاصة أو حَكْرًا على حَفْنةٍ من «الخبراء» المعتمدين. ومع ذلك فلا بد من الدراسة الخاصة؛ إن أراد المرء أن يتعلم اللغة العربية أو الصينية، أو إذا أراد المرء أن يفهمَ معنى التيارات الاقتصادية والتاريخية والسكانية. والجامعةُ هي المكان الذي يُتيح مثلَ تلك الدراسة، ولا شك عندي في ذلك على الإطلاق. وأما المتاعب فتنشأ حين تُؤدِّي الدراسةُ إلى تكوين طوائفَ مغلقة، يفقد أعضاؤها الصلةَ بحقائقِ المجتمع الواقعية، والحصافة، والمسئولية الفكرية، فيعملون على تعزيز الطائفة بأيِّ ثمن أو يجعلونها، طائعين ودون طرحِ أسئلة، في خدمة السُّلطة. وفي كِلا الحالَين ينتهي الأمرُ بالمجتمعات أو الثقافات الأجنبية، مثل الإسلام، إلى التغطية بالمعنى الحرفيِّ أكثر مما تنال من الإيضاح أو الفهم. بل إننا نُواجه هنا خطرَ اختراع أكاذيبَ جديدة، وترويج أنواع لم يسمع بها أحدٌ من «المعلومات» الخاطئة.

لم يتوقَّف سيل الأدلة المتاحة للجميع، في أيِّ لحظة تقريبًا على امتداد السنوات القليلة الماضية، على أن العالم غير الغربي بصفةٍ عامة، والإسلام بصفة خاصة، لم يعودا يلتزمان بالأنساق التي وضعَها علماءُ الاجتماع والمستشرقون وخبراء المناطق من أمريكيِّين وأوروبيين في السنوات التي أعقَبَت الحربَ العالمية الثانية مباشرة. ومن الصحيح قطعًا أن العالم الإسلاميَّ بصفة عامة لا يتخذ مواقفَ العداء الكامل لأمريكا والاتحاد السوفييتي، ولا هو موحَّدٌ فيما يفعله بل ولا يمكن التنبؤ بما يفعل. ولم أحاول أن أقدِّم وصفًا كاملًا لهذه التغييرات، ولكنني قلتُ إن معناها هو بروز حقائقَ واقعية جديدة «غير منتظمة» في العالم الإسلامي. ومن الصحيح أيضًا أن مظاهر «عدم انتظام» مشابهة قد برَزَت في المناطق الأخرى التي تحرَّرَت من الاستعمار في عالم اليوم، وهو ما عكَّر صفْوَ الهدوء النظري الذي ساد الحديثُ عنه في السنوات السابقة. ومن الحمق، بطبيعة الحال، إعادةُ تأكيد وتَرْديد القوالبِ القديمة عن «التخلف» و«العقلية الأفروآسيوية»، ولكن ربط هذه القوالب سببيًّا (أي إرجاع أسبابها إلى) ما يُقال عن التدهور المحزن للغرب، والنهاية المؤسفة للاستعمار، والتقلُّص الذي يُؤسَى له للقوة الأمريكية، معناه — ولا بد أن أصوغ ذلك بأشدِّ لهجة ممكنة — حمقٌ فاحش. ولنقل وحَسْبُ إنه من المحال إرغامُ مجتمعات تبعد آلافَ الأميال مكانًا وهُويةً عن عالم الأطلسي أن تلتزم بما نريده منها. ويمكن اعتبار ذلك حقيقةً مُحايدة حتى دون اعتبارها (كما أعتبرها أنا) من الحقائق المفيدة. وعلى أي حال فإن الخطر المتمثل في الجمع بين فقدان إيران وتدهورِ الغرب في أحاديثنا هو أن نغلق في وجوهنا إمكانيةَ معظم سبل العمل — إلا صعود نجم الغرب واسترجاع

أماكنَ معينةٍ مثل إيران والخليج. وأما النجاح الذي أصابه في الآونة الأخيرة أولئك الخبراءُ الذين يَنْعُون في غِمار عملهم نهايةَ السيطرة البريطانية، أو الأمريكية أو الفرنسية على العالم الإسلامي فيُعتبر، في رأيي، شهادةً مُخِيفة على ما قد يختفي داخلَ عقول واضعي السياسات، وعلى ما يَغْذوه في الحقيقة هؤلاء «الخبراء»، عن وعيٍ أو دون وعيٍ، من حاجةٍ عميقة الجذور إلى العدوان وإعادة الغزو.[32] وأما وجود البعض من أبناء تلك البلاد «المطيعين» الذين يقومون في العزفِ في الفرقة الموسيقية نفسِها فينتمي إلى التاريخ البذيءِ للتعاون مع الغُزاة وليس (كما يزعم البعض) من دلائل النُّضج الجديد في العالم الثالث.

ولو لم تكن أغراض الغزو المذكورةُ كامنةً ما قيل ما يُقال بصفةٍ عامة عن «الإسلام» في الغرب اليوم. وعلينا فورًا تقديمُ البديل: فإذا كان تعبير «الإسلام» لا يحمل لنا من الدلالات إلا ما يقلُّ كثيرًا عما ينبغي أن يحمله، وإذا كانت «التغطية» باستخدام هذا التعبير تُغطِّي، بمعنى تُخفي، أكثرَ مما تُظهر، فأين عَسانا، أو بالأحرى كيف نستطيع أن نجدَ المعلومات التي لا تَحُضُّ على أحلام جديدة بالقوة، أو تُنمِّي المخاوف وضروبَ التحيُّز القديمة؟ لقد ذكرتُ في هذا الكتاب ووصفتُ أحيانًا أنواعَ البحث التي تعود بأجلِّ الفائدة في هذا الصدد، وقلتُ إن نقطة الانطلاق فيها جميعًا هي اعتبار أنَّ كلَّ معرفةٍ تفسيرٌ، وأنَّ على التفسير أن يكون شديدَ الحساسية فيما ينتهجه من مناهج، وما يضعه من أهدافٍ حتى يتحلَّى باليقظة وبالتراحُم الإنساني، وحتى يصلَ أيضًا إلى المعرفة. ولكن كل تفسير للثقافات الأخرى، وخاصةً للإسلام، ينطوي أساسًا على الاختيار الذي يُواجهه الباحث الفردُ أو المفكِّر الفرد: هل يُسَخِّر الفكرَ لخدمة السلطة، أم لخدمة النقد والمجتمع والحسِّ الأخلاقي؟ وهذا الاختيار يجب أن يكون أُولى خُطوات التفسير اليوم، ولا بد أن يؤدِّيَ إلى اتخاذ قرارٍ ما، لا إلى التأجيل وحسب. وإذا كان تاريخ المعرفة بالإسلام في الغرب قد ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالغزو والهيمنة، فلقد آنَ الأوانُ لقطع هذه الروابط قطعًا مُبرمًا. ولا نستطيع مهما قُلنا أن نبالغ في تأكيدِ ضرورة ذلك. هذا، وإلا فسوف نجد أننا لا نواجه التوترَ فقط، بل وربما الحرب أيضًا، بل سوف نُقدم إلى عالم المسلمين، وإلى شتى مجتمعاتهم ودُوَلهم، احتمالَ نشوبِ حروب كثيرة، ومعاناةٍ لا يتصوَّرها العقل، وفورات تأتي بالفواجع، وليس أقلَّها خطرًا مولدُ نوع من «الإسلام» المتأهِّب تمامًا للنهوض بالدور الذي أعَدَّته له قُوى الرجعية، والتزمُّت واليأس. وحتى لو حكَمنا بأشدِّ المعايير إغراقًا في التفاؤل فلن نجد ما يُثلج الصدر في هذا الاحتمال.

قائمة المراجع الأجنبية

المقدمة

(1) Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978; reprint ed., New York: Vintage Books, 1979).

(2) Edward W. Said, *The Question of Palestine*. (New York: Times Books, 1979; reprint ed., New York: Vintage Books, 1980).

(3) For a reference to this see Robert Graham, "The Middle East Muddle," *New York Review of Books*, October 23, 1980, p. 26.

(4) J. B. Kelly, Arabia, *The Gulf, and the West: A Critical View of the Arabs and Their Oil Policy* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1980). p. 504.

(5) Thomas N. Franck and Edward Weisband, *Word Politics: Verbal Strategy Among the Superpowers* (New York: Oxford University Press, 1971.

(6) See Paul Marijnis, "De Dubbelrol van een Islam-Kennen," *NRC Handelsblad*, December 12, 1979. Marijnis's article is a report of research done on Snouck Hurgronje by Professor van Koningveld of the Theological Faculty at the University of Leiden. I am grateful to Jonathan Beard for bringing this item to my attention, and to Professor Jacob Smit for his help in translating it.

(7) For a very full account of the over-all context, see Noam Chomsky and Edward S. Herman, *The Washington Connection and Third World Fascism and After the Cataclysm: Postwar Indochina and the Reconstruction of Imperial Ideology*, vols. 1 and 2 of *The Political Economy of Human Rights* (Boston: South End Press, 1979). For a valuable analysis of the nincteenth-century picture see Ronald T. Takaki, *Iron Cages: Race and Culture in 19th Century America* (New York: Alfred A. Knopf, 1979).

(8) For a well presented account of how giant corporations intervene in the university, see David F. Noble and Nancy E. Pfund, "Business Goes Back to College." *The Nation*, September 20, 1980. pp. 246–52.

الفصل الأول: تصوير الإسلام في الأخبار

(1) See Edward W. Said, *Orientalism*, pp. 49–73.

(2) See Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London: Longmans, Green & Co., 1975); also his earlier and very useful *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: University Press, 1960). There is a first-rate survey of this matter, set in the political context of the 1956 Suez War, by Erskine B. Childers in *The Road to Suez: A Study of Western Arab Relations* (London: MacGibbon & Kee, 1962), pp. 25–61

(3) I have discussed Naipaul in "Bitter Dispatches From the Third World." *The Nation*, May 3. 1980. pp. 522–25.

(4) Maxime Rodinson, *Marxism and The Modern World*, trans. Michael Palis (London: Zed Press, 1979). See also Thomas Hodgkin, "The Revolutionary Tradition in Islam," *Race and Class 21*, no. 3 (Winter 1980): 221–37.

(5) There is an elegant account of this theme, done by a contemporary Tunisian intellectual: see Hichem Djait, *L'Europe et l'Islam* (Paris: Editions du Seuil, 1979). A brilliant psychoanalytic/structuralist reading of one "Islamic" motif in European literature—the seraglio— is to be found in Alain

Grosrichard, *Structure du sérail: La Fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique* (Paris: Editions du Seuil, 1979).

(6) See Maxime Rodinson, *La Fascination de l'Islam* (Paris: Maspéro, 1980).

(7) Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History," in *Europe and The Middle East* (London: Macmillan Co., 1980). Pp. 19–73.

(8) As an instance, see the penetrating study by Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos, and Javanese from the 16th to the 20th Century and in the ideology of Colonial Capitalism* (London: Frank Cass & Co., 1977).

(9) Not that this has always meant poor writin, and scholarship: as an informative general account which answers principally to political exigencies and not mainly to the need for new knowledge about Islam, there is Martin Kramer, *Political Islam* (Washington, D.C.: Sage Publications, 1980). This was written for the Center for Strategic and International Studies, George town University, and therefore belongs to the category of policy, not of "objective," knowledge. Another instance in the January 1980 (vol. 78, no. 453) special issue on "The Middle East, 1980" of *Current History*.

(10) *Atlantic Community Quarterly* 17, no. 3 (Fall 1979): 291–305, 377-78.

(11) Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974). See the important review of this by Albert Hourani, *Journal of Near Eastern Studies 37*, no. 1 (January 1978): 53–62.

(12) One index of this is the report "Middle Eastern and African Studies: Developments and Needs" commissioned by the U.S. Department of Health, Education and Welfare in 1967, written by Professor Morroe Berger of Princeton, also president of the Middle East Studies Association (MESA). In this report Berger asserts that the Middle East "is not a center of great

cultural achievement … and therefore does not constitute its own reward so far as modem culture is concerned … [It] has been receding in immediate political importance to the U.S." For a discussion of this extraordinary document and the context that produced it, see Said, Orientalium, Pp. 287–93.

(13) Quoted in Michael A. Ledeen and William H. Lewis, "Carter and the Fall of the Shah: The Inside Story." *Washington Quarterly 3*, no. 2 (Spring 1980): 11–12. Ledeen and Lewis are supplemented (and supported to a degree) by William H. Sullivan, "Dateline Iran: The Road Not Taken." *Foreign Policy 40* (Fall 1980): 175–86; Sullivan was United States ambassador to Iran before and during the revolution. See also the six-part series by Scott Armstrong. "The Fall of the Shah." *Washington Post*, October 25. 26, 27, 28, 29, 30, 1980.

(14) Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran," in Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500* (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1972), pp. 231–55. See also Ervand Abrahamian, "The Crowd in Iranian Politics, 1905–1953," *Past and Present 41* (December 1968): 184–210; also his "Factionalism in Iran: Political Groups in the 14th Parliament (1944–46)," *Middle Eastern Studies 14*, no. 1 (January 1978): 22–25; also "The Causes of the Constitutional Revolution in Iran," International Journal of Middle East Studies 10, no. 3 (August 1979): 381–414; and "Structural Causes of the Iranian Revolution," *MERIP Reports* no. 87 (May 1980), pp. 21–26. See also Richard W. Cottam, *Nationalism in Iran* (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1979).

(15) This is especially true of Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (New York: Penguin Books, 1979), which is nevertheless one of the two or three best studies of Iran done since World War II. Maxime Rodinson, in *Marxism and the Muslim World*, has nearly nothing to say

about the Muslim religious opposition. Only Algar (note 14 above) seems to have been right on this point—a remarkable achievement.

(16) This is the argument put forward in Edward Shils, "The Prospect for Lebanese Civility," in Leonard Binder, ed. *Politics in Lebanon* (New York: John Wiley & Sons, 1966). pp. 1–11.

(17) Malcolm Kerr, "Political Decision Making in a Confessional De. mocracy." in Binder, ed., *Politics in Lebanon*, P. 209.

(18) See the extraordinary rich material found in the Moshe Sharett *Personal Diary* (Tel Aviv: Ma'ariv, 1979); Livia Rokach, *Israel's Sacred Terrorism: A Study Based on Moshe Sharett's Personal Diary and Other Documents*, intro. by Noam Chomsky (Belmont, Mass.: Association of Arab-American University Graduates [AAZG]. 1980). See also the revelation about the CIA role in Lebanon by former CIA advisor Wilbur Crane Eveland, *Ropes of Sand: America's Failure in the Middle East* (New York: W. W. Norton & Co., 1980).

(19) Elie Adib Salem, *Modernization Without Revolution: Lebanon's Experience* (Bloomington and London: Indiana University Press, 1972), p. 144. Salem is also the author of "Form and Substance: A Critical Examination of the Arabic Language," *Middle East Forum 33* (July 1958): 17–19. The title indicates the approach.

(20) Clifford Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," in *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973). p. 296.

(21) For an interesting description of "expert" illusions about Lebanon on the eve of the civil war, see Paul and Susan Starr, "Blindness in Lebanon," *Human Behavior 6* (January 1977): 56–61.

(22) I have discussed this in *The Question of Palestine*, pp. 3–53 and *passim*.

(23) For a brilliant account of this collective delusion see Ali Jandaghi (pseud.), “The Present Situation in Iran,” *Monthly Review*, November 1973. pp. 34–47. See also Stuart Schaar, “Orientalism at the Service of Imperialism.” *Race and Class 21*, no. 1 (Summer 1979): 67–80.

(24) James A. Bill, “Iran and the Crisis of ’78.” *Foreign Affairs 57*, no. 2 (Winter 1978–79): 341.

(25) William O. Beeman, “Devaluing Experts on Iran,” *New York Times*, April 11, 1980: James A. Bill, “Iran Experts: Proven Right But Not Consulted,” *Christian Science Monitor*, May 6, 1980.

(26) As opposed to scholars during the Vietnam War who made a stronger case for themselves as “scientists” willingly serving the state: here it would be good to know why Vietnam specialists were consulted (with no less disastrous results) and Iran experts not. See Noam Chomsky. “Objectivity and Liberal Scholarship,” in *American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays* (New York: Pantheon Books, 1969). pp. 23–158.

(27) See Said, *Orientalism*, pp. 123–66.

(28) On the connection between scholarship and politics as it has affected the colonial world, see *Le Mal de voir: Ethnologie et orientalisme: politique et pistemologie, critique et autocritique*, Cahiers Jussieu no. 2 (Paris: Collections 10/18, 1976). On the way in which “fields” of study coincide with national interests see “Special Supplement: Modum China Studies,” *Bulletin of Concerned Asia Scholars 3*, nos. 3-4 (Summer-Fall, 1971): 91–168.

(29) See Edmund Ghareeb, ed., *Split Vision: Arab Portrayal in the American Media* (Washington, D.C.: Institute of Middle Easter and North African Affairs, 1977). For the British counterpart see Sari Nasir, *The Arabs and the English* (London: Longmans, Green & Co., 1979), pp. 140–72.

(30) James Peck, “Revolution Versus Modernization and Revisionism A Two Front Struggle.” in Victor G. Nee and James Peck, eds., *China’s Uninterrupted Revolution: From 1840 to the Prenent* (New York: Pantheon Books, 1975). p. 71. See also Irene L. Gendzier, “Notes Toward a Reading of *The Pasing of Traditional Society*,” *Review of Middle East Studies 3* (London: Ithaca Press, 1978). pp. 32–47.

(31) An account of the Pahlevi regime’s “modernization” is to be found in Robert Graham, *Iran: The Illusion of Power* (New York: St. Martin’s Press, 1979). See also Thierry-A. Brun, “The Failures of Western-Style Development Add to the Regime’s Problems,” and Eric Rouleau, “Oil Riches Underwrite Ominous Militarization in a Repressive Society,” in Ali-Reza Nobari, ed., *Iran Erupts* (Stanford, Calif.: Iran-America Documentation Group, 1978). Also Claire Brière and Pierre Blanchet, *Iran: La Révolution au nom de Dieu* (Paris: Editions du Seuil, 1979); this book has an interview with Michel Foucault appended to it.

(32) There has been an extraordinary reluctance on the part of the press to say anything about the explicitly *religious* formulation of positions and policies inside Israel, especially when these are directed at non-Jews. There would be interesting material found in the Gush Emunim literature, or the pronouncements of the various rabbinic authorities, and so on.

(33) See Garry Wills, “The Greatest Story Ever Told,” subtitled “Blissed out by the pope’s U.S. visit—“unique,” “historic,” “transcendent”— the breathless press produced a loud of papal bull,” *Columbia Journalism Review* 17, no. 5 (January–February 1980): 25–33.

(34) See the excellent and exhaustive study by Marwan R. Buheiry. *U.S. Threats Against Arab Oil*: 1973–1979, IPS Papers no. 4 (Beirut: Institute for Palestine Studies, 1980).

(35) This is a peculiarly American syndrome. In Europe, the situation is considerably more fair, at least as far as journalism on the whole is concerned.

(36) Fritz Stern. “The End of the Postwar Era,” *Commentary*, April 1974, pp. 27–35.

(37) Daniel P. Moynihan, “The United States in Opposition,” *Commentary*, March 1975, p. 44.

(38) Robert W. Tucker, “Oil: The issue of American Intervention,” *Commentary*, January 1975, pp. 21–31.

(39) Tucker, “Further Reflections on Oil and Force,” *Commentary*. January 1975, p. 55.

(40) In *Encounter*, 54, no. 5 (May 1980): 20–27.

(41) Gerard Chaliand, *Revolution in the Third World: Myths and Prospects* (New York: Viking Press, 1977).

(42) See Christopher T. Rand, “The Arabian Fantasy: A Dissenting View of the Oil Crisis,” *Harper’s Magazine*, January 1974, pp. 42–54. and his *Making Democracy Safe for Oil: Oilmen and the Islamic East* (Boston: Little, Brown & Co., 1975). For authoritative work on the true oil picture see John M. Blair, *The Control of Oil* (New York: Pantheon Books, 1976), and Robert Engler, *The Brotherhood of Oil: Energy Policy and the Public Interest* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1977).

(43) *Ayatollah Khomeini’s Mein Kampf: Islamic Government by Ayatollah Ruhollah Khomeini* (New York: Manor Books, 1979). p. 123. For a careful, prorevolutionary critique of repression in Khomeini’s Iran, see Fred Halliday. “The Revolution Turns to Repression,” *New Statesman*, August 24, 1979. pp. 260–64: also his comments in *The Iranian*, August 22, 1979. See also Nikki R. Keddie, *Iran, Religion, Politics, and Society: Collected Essays* (London: Frank Cass & Co., 1980).

(44) C. Wright Mills, "The Cultural Apparatus," in *Power, Politics and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*, ed. Irving Louis Horowitz (London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1967). pp. 405-6.

(45) See Herbert I. Schiller, *The Mind Managers* (Boston: Beacon Press, 1973), pp. 24–27.

(46) Herbert Gans. *Deciding What's News: A Study of "CBS Evening News," "NBC Nightly News," "Newsweek," and "Time"* (New York: Pantheon Books, 1979).

(47) Gay Talese. *The Kingdom and the Power* (New York: New American Library, 1969); Harrison Salisbury, *Without Fear or Favor: The New York Times and Its Times* (New York: Times Books, 1979); David Halberstam, *The Powers That Be* (New York: Alfred A. Knopf, 1979); Gaye Tuchman, *Making News: A Study in the Construction of Reality* (New York: Free Press, 1978): Herbert I. Schiller, *Mass Communications and American Empire* (Boston: Beacon Press, 1969), *Communication and Cultural Domination* (White Plains, N.Y.: International Arts and Sciences, 1976). *The Mind Managers*: Michael Schudson, *Discovering the News: A Social History of American Newspapers* (New York: Basic Books, 1978); Armand Mattelart, *Multinational Corporations and the Control of Culture: The Ideological Apparatus of Imperialism*, trans. Michael Chanan (Brighton. Sussex: Harvester Press, 1979).

(48) Robert Darnton, "Writing News and Telling Stories." *Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975): 183, 188, 192.

(49) This is convincingly demonstrated by Todd Gitlin, *The Whole World Is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left* (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1980).

(50) See in particular Sacvan Bercovitch, "The Rites of Assent: Rhetoric, Ritual, and the Ideology of American Consensus," in Sam Girgus, ed., *Myth,*

Popular Culture, and the American Ideology (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1980). pp. 3–40.

(51) This is well described by Raymond Williams, “Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory,” *New Left Review 82* (November-December 1973): 3–16.

(52) A series of recent studies dealing with American experiences involving Indians, various foreign groaps, and “empty” territory make this point tellingly: see Michael Paul Rogin, *Andrew Jackson and the Subjugation of the American Indian* (New York: Alfred A. Knopf, 1975); Ronald T. Takaki, *Iron Cages*, Richard Drinnon, *Facing West: The Metaphysics of Indian-Hating and Empire-Building* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980): Frederick Turner, *Beyond Geography: The Western Spirit Against the Wilderness* (New York: Viking Press, 1980).

(53) See the recent account of this dissimulation by Chomsky and Herman, *After the Cataclysm*.

(54) In particular see the works by Herbert Schiller and Armand Mattelart cited above, note 47.

(55) For a description of the same verbal action-reaction paradigm, see Franck and Wiesband, *Word Politics*.

(56) On the role of Western-style elites in Muslim/Arab societies, see John Waterbury and Ragaei El Mallakh, *The Middle East in the Coming Decade: From Wellhead to Well-Being?* (New York: McGraw-Hill Book Co., 1978).

(57) Rodinson, “Islam and the Modern Economic Revolution,” in his *Marxism and the Muslim World*, p. 151.

(58) *Ibid.*, pp. 154–55.

(59) As a particularly noteworthy example see the recent work of Mohammed Arkoun: *Contribution à l’étude de l’humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskowyh, philosophe et historien* (Paris: J. Vrin, 1970); also *Essais*

sur la pensèe islamique (Paris: Maisonneuve & Larose, 1973); and "La pen-sèe" and "La vie," in Mohammed Arkoun and Louis Gardet. *L'Islam: Hier. Demain* (Paris: Buchet/Chastel, 1978). pp. 120—247.

(60) Albert Hourani, "History," in Leonard Binder, ed., *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* (New York: John Wiley & Sons, 1976), p. 117.

(61) See the very useful analysis of this subject as an aspect of the State in dependent societies, by Eqbal Ahmad, "Post-Colonial Systems of Power," *Arab Studies Quarterly* 2, no. 4 (Fall 1980): 350—63.

(62) A good sense of this activity is provided for Iran by Michael M. G. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1980). But see also Marshall Hodgson. *The Venture of Islam*.

(63) The key ideological document is Bernard Lewis, "The Return of Islam," *Commentary*, January 1976, pp. 39—49; see my discussion of this in *Orientalism*, pp. 314—20. In comparison with Elie Kedourie, however, Lewis is mild indeed: see kedourie's extraordinary attempt to show that Islamic resurgence is principally a variant of "Marxism-Leninism" in his *Islamic Revolution, Salisbury Papers no. 6* (London: Salisbury Group, 1979).

(64) W. Montgomery Watt, *What Is Islam?* 2nd ed. (London and New York: Longmans, Green & Co., 1979), pp. 9—21.

(65) There is an especially cogent description of this in Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 1798—1939 (1962; reprint ed., London and Oxford: Oxford University Press, 1970).

(66) For a recent, albeit partisan, instance see Adonis (Ali Ahmad Said). *Al-Thabit wal Mutahawwil*, vol. 1, Al-Usul (Beirut: Dar al Awdah, 1974). See also Tayyib Tizini, *Min al-Turath ilal Thawra: Howl Nathariya Muqtaraha fi Qadiyyat al-Turath al-'Arabi* (Beirut: Dar Ibu Khaldun, 1978). There is a good account of Tizzini's work by Saleh Omar, *Arab Studies Quarterly*

2, no. 3 (Summer 1980): 276–84. For a recent European view of the matter see Jacques Berque, *L'Islam au défi* (Paris. Gallimard, 1980).

(67) Hodgson, *Venture of Islam*, 1: 56 ff.

(68) Ali Shariati, "Anthropology: The Creation of Man and the Contradiction of God and Iblis, or Spirit and Clay," in *On the Sociology of Islam: Lectures by Ali Shari'ati*, trans. Hamid Algar (Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1979), p. 93.

(69) Shariati, "The Philosophy of History: Cain and Abel" in *On the Sociology of Islam*, pp. 97–110.

(70) See Thomas Hodgkin, "The Revolutionary Tradition in Islam," and Adonis, *Al-Thabit wal Mutahawwil*, on the conflict between official cultures and countercultures.

(71) Said, *Orientalism*, pp. 41 ff.

(72) Until recently the situation was no different in the representation of other "Oriental" groups: see Tom Engelhardt, "Ambush at Kamikaze Pass," *Bulletin of concerned Asia Scholars 3*, no. 1 (Winter-Spring 1971): 65–84.

(73) Eric Hoffer, "Islam and Modernization: Muhammad, Messenger of Plod." *American Spectator 13*, no. 6 (June 1980): 11–12.

(74) According to L. J. Davis, "Consorting with Arabs: The Friends Oil Buya," *Harper's Magazine*, July 1980, p. 40.

الفصل الثاني: قصة إيران

(1) Salisbury, *Without Fear or Favor*, p. 158.

(2) *Ibid.*, p. 163.

(3) *Ibid.*, p. 311.

(4) *Ibid.*, pp. 560-61

(5) Kedourie, *Islamic Revolution*.

(6) These articles are conveniently found in translation: Rodinson, "Islam Resurgent?" *Gazelle Review 6*, ed. Roger Hardy (London: Ithaca Press, 1979), pp. 1–17.

(7) Quoted in Roy Parriz Mottahedeh, "Iran's Foreign Devils," *Foreign Policy 38* (Spring 1980): 28. See also Eqbal Ahmad, "A Century of Subjugation," *Christianity and Crisis 40*, no. 3 (March 3, 1980): 37–44.

(8) See Robert Friedman, "The Gallegos Affair," *Media People*, March 1980, pp. 33-34.

(9) William A. Dorman and Ehsan Omeed, "Reporting Iran the Shah's Way." *Columbia Journalism Review 17*, no. 5 (January-February 1979): 31.

(10) Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p. 37.

(11) Kermit Roosevelt, Countercoup: *The Struggle for the Control of Iran* (New York: McGraw-Hill Book Co., 1979).

(12) Hamid Algar, "The Oppositional Role of the 'Ulama in Twentieth-Century Iran," in Keddie, *Scholars, Saints, and Sufis*, pp. 231–55.

(13) See Richard Deacon, *The Israeli Secret Service* (New York: Taplinger Publishing Co., 1978). pp. 176-77.

(14) For alternative views of *Le Monde*, see Aimé Guedi and Jacques Girault, *"Le Monde". Humanisme, objectivité et politique* (Paris: Editions Sociales, 1970), and Philippe Simonnot, *"Le Monde" et le pouvoir* (Paris: Les Presses d'aujourd'hui, 1977).

(15) See Clark's proposal for solving the Iran-American Crisis: "The Iranin Solution." *The Nution*, June 21, 1980, pp. 737–40.

(16) Almost alone, the Middle East Research and Information Project (MERIP) has attempted to do this: see *MERIP Raports*, no. 88 (June 1980), "Iran's Revolution: The First Year," pp. 3–31, or the study of Afghanistan in no. 89 (July-August 1980). pp. 3–26.

الفصل الثالث: المعرفة والسلطة

(1) Giambattista Vico, *The New Science*, trans. T. G. Bergin and Max Fisch (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968). p. 96.

(2) Quoted in Raymond Schwab, *Le Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950), p. 327.

(3) Ernest Renan, “Mahomet et les origines de l’islamisme,” in *Études d’histoire religieuse* (Paris: Calmann-Lévy, 1880). p. 220.

(4) Bernard Lewis, “The State of Middle East Studies,” *American Scholar 48*, 3 (Summer 1979). 366-67. emphasis added. It is interesting to compare Lewis’s disingenuous assertions with Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London: George Allen & Unwin, 1978).

(5) See, for example, Donald F. Lach and Carol Flaumenhaft, eds. *Asia on the Eve of Europe’s Expansion* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall. 1965); Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, vol. 1, *The Century of Discovery* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1965), and vol. 2. *A Century of Wonder* (1977): J.H. Parry, *Europe and a Wider World* (London: Hutchinson & Co., 1949), and The Age of Reconnaisance (London: Weidenfeld & Nicolson, 1963). Certainly one should also consult K. M. Panikkan, *Asia and Western Dominance* (London: Ceorge Allen & Unwin, 1959). For interesting accounts of Asians “discovering” the West in modern times, see Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963). and Masao Miyoshi, *As We Saw Them: The First Japanese Embassy to the United States* (1860) (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1979).

(6) There are numerous examples of this, from the career of William Jones, to the Napoleonic expedition to Egypt, to a whole series of nineteenth-century scholar-traveler-agent types: see Said, *Orientalism,*

passim. See also the revelations about Snouck Hurgronje, note 6. Introduction.

(7) See the penetrating review of the work by Bryan S. Turner, *MERIP Reports* no. 68 (June 1978). pp. 20–22. Following Turner's review, in the same issue of *MERIP Reports*, James Paul estimates the cost of the MESA volume at $85.50 per page.

(8) See Said, *Orientaliem*, pp. 288–90.

(9) Leonard Binder, "Area Studies: A Critical Assessment," in Binder, ed., *Story of the Middle East*, p. 1.

(10) *Ibid*., p. 20.

(11) *Ibid*., p. 21.

(12) *Proposal to the Ford Foundation for Two Seminar-Conferences*, Program in Near Eastern Studies, Princeton University (1974-75), pp. 15-16.

(13) *Ibid*., p. 26.

(14) L. Carl Brown and Norman Istkowitz, *Paychological Dimensions of Near Eastern Studies* (Princeton, N.J.: Darwin Press, 1977).

(15) Ali Banuazizi, "Iranian 'National Character': A Critique of Some Western Perspectives," in Brown and Istkowitz, eds., *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*, pp. 210–39. For similar work on a directly related subject, see the important articles by Benjamin Beit-Hallahmi, "National Character and National Behavior in the Middle East: The Case of the Arab Personality." *International Journal of Group Tensions 2*, no. 3 (1972): 19–28; and Fouad Moghrabi, "The Arab Basic Personality," *Internationd Journal of Middle East Studies 9* (1978): 99–112; also Moghrabi's "A Political Technology of the Soul," *Arab Studies Quarterly 3*, no. 1 (Winter 1981)

(16) See "Special Supplement: Modern China Studies," *Bulletin of Concerned Asia Scholars 3*. nos. 3-4 (Summer-Fall 1971).

(17) Dwight Macdonald, "Howtoism," in *Against the American Grain* (New York: Vintage Books, 1962), pp. 360–92.

(18) Christopher Lasch, *The New Radicalism in America*, 1889–1963: *The Intellectual as Soeid Type* (New York: Vintage Books, 1965). p. 316.

(19) For an instance of how ethnic origins are cited as "credentials" by a typical Middle East studies expert, see J. C. Hurewitz, "Another View on Iran and the Press," *Columbia Journalism Review* 19, no. 1 (May–June 1980): 19–21. For a response, see Edward W. Said, "Reply." *Columbia Journalism Review 19*, no. 2 (July–August 1980): 68–69.

(20) See my comments on recent books by Rodinson and Housrani in *Arab Studies Quarterly 2*, no. 4 (Fall 1980): 386–93.

(21) Irene Ferrera–Hoechstetter, "Les Etudes sur le moyen–orient aux Etats–Unis." *Maghreb–Mashrek 82* (October–November 1978): 34.

(22) Richard H. Nolte, *Middle East Centers at U.S. Universities*, June 1979, p. 2 (courtesy of Mr. Don Snook of Esso Middle East, who very kindly sent me a copy of Nolte's report).

(23) *Ibid.*, pp. 40, 46, 20.

(24) *Ibid.*, pp. 43, 24.

(25) Michel Foucault, *The History of Sexuality. Volume One: An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1978). p. 34.

(26) The phrase is partly Harold Bloom's, although of course he uses it in a very different context and calls it "antithetical criticism": see his book *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry* (New York: Oxford University Press, 1973), pp. 93–96.

(27) The work of Peter Gran, Judith Tucker, Basem Musallem, Eric Davis, and Stuart Schaar, among others, is representative of this group.

(28) See notes 14, 15, and 62, Chapter One.

(29) I have discussed the nōnon of *affiliation* in "Reflections on Recent American 'Left' Literary Criticism," *Boundary 2* 8, no. 1 (Fall 1979): 26–29.

(30) Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1975), p. 238.

(31) See Ali Jandaghi's comments on Marvin Zonis's study of the Iranian elite, in "The Present Situation in Iran," *Monthly Review*, November 1973. pp. 34–47.

(32) As instances, there is J. B. Kelly. *Arabia, the Gulf and the West*, who bewails the departure of the British east of Suez; there is Élie Kedourie, who attacks de Gaulle for having "given up" Algeria—see his review of Alistair Horne, *A Savage War of Peace: Algeria*, 1954–1962 in the *Times Literary Supplement*, April 21, 1978, pp. 447–50; and there is Robert W. Tucker and a whole string of followers who have been advocating an American invasion of the Gulf for at least five years (see notes 34 and 38, Chapter One). Behind much of this is the work of Edward N. Luttwak: see the model presented in his book *The Grand Strategy of the Roman Empire: From the First Century A.D. to the Third* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1976).


هنـــداوي